Robert Deliège

O istorie a antropologiei

ȘCOLI
AUTORI
TEORII

CARTIER istoric

Traducere din franceză de Ioan T. BIȚA

Robert DELIÈGE

O istorie a antropologiei

Şcoli
Autori
Teorii

Traducere din franceză de Ioan T. Biţa



CARTIER
istoric

Cuprins

INTRODUCERE

Dispunem astăzi de un anumit număr de lucrări care oferă studenților, cercetătorilor şi profesorilor o introducere în studiul acestei discipline pe care o numim când antropologie, când etnologie. Aceste cărţi o abordează în general tematic, fie prin sub-discipline, ca antropologia politică ori cea economică, fie centrându-se pe un anumit concept sau un domeniu de cercetare. Un astfel de demers este la fel de lăudabil pe cât de util, însă nu este cel ales de noi spre a fi dezbătut aici. Am vrut mai degrabă să punem accentul pe marile teorii care au marcat istoria antropologiei, pe de o parte, iar, pe de alta, să expunem, uneori destul de detaliat, lucrările marilor autori care au jalonat aceste curente de gândire. Ce este funcţionalismul? Despre ce vorbesc *Les Argonautes du Pacifique occidental?* Care este originalitatea demersului lui Evans-Pritchard? Iată câteva întrebări cărora prezenta lucrare înţelege să le aducă schiţe de răspuns.

Când eşti student şi când timpul îţi lipseşte deja ca să-ţi mai satisfaci şi toate acele lucruri pasionante pe care ţi le propune viaţa, mai trebuie oare să-ţi petreci timpul – sau să-l pierzi chiar – cu studiul unor teorii atât de desuete precum evoluţionismul, care, de multă vreme deja, a pierdut interesul cercetătorilor? Suntem, evident, convinşi că răspunsul la această întrebare este, oricum ar sta lucrurile, DA şi aceasta pentru mai multe motive. Primul ţine de faptul că fiecare dintre curentele

pe care le vom studia a abordat che§stiuni fundamentale, care se înfăţişează înţelegerii vieţii în societate. Dacă răspunsurile aduse nu ne par, în cel mai bun caz, decât parţiale sau, şi mai rău, părtinitoare, chestiunile ridicate de aceste curente nu au fost rezolvate şi continuă să bântuie imaginarul sociologic. În plus, aceste şcoli şi-au marcat, fiecare, epoca, însă, în acelaşi timp, au fost şi reflectarea acesteia: legăturile care unesc evoluţionismul din secolul al XIX-lea de scientism şi de colonialism sunt atât de cunoscute, încât nu mai este nevoie să le reamintim aici; culturalismul american este, la rândul său, expresia societăţii americane, aşa cum structuralismul nu poate fi extras din universul care l-a văzut înflorind. Istoria acestor curente de gândire nu este, deci, o simplă istorie a ideilor, ci şi o reflectare a preocupărilor sociale, intelectuale şi politice care au marcat ultimele două secole. Felul în care am gândit societatea şi „primitivismul" a fost, deci, influenţat de condiţiile de producere a acestui discurs ştiinţific.

Dimpotrivă, este remarcabil să constaţi că antropologia socială a luat parte la făurirea marilor idei care ne-au traversat epoca. Relativismul, pentru a nu luat decât un exemplu, s-a sprijinit în mare parte pe lucrările etnologilor care, *volens nolens*, au fost adesea puşi în legătură cu acest fel de a vedea lumea şi mai ales cu felul de a-i gândi valorile. În orice caz, lucrările etnologilor ne-au ajutat să putem „gândi" lumea şi să-l înţelegem mai bine pe om.

Chiar dacă a cunoscut progrese deloc neglijabile, cunoştinţele din domeniul ştiinţelor sociale nu sunt deloc comparabile cu cele ale ştiinţelor exacte, unde o paradigmă nouă le elimină practic pe toate cele care au precedat-o. Studiul chimiei secolului al XIX-lea nu mai prezintă interes decât pentru istoricii din domeniul ştiinţelor şi te poţi lipsi foarte bine de el fără să-ţi faci vreo grijă în această privinţă. Dimpotrivă, în disciplinele

noastre, lucrurile sunt mai complicate; astfel, nu poţi să nu iei în seamă teoriile predecesorilor noştri, care toate au afirmat câte ceva esenţial asupra lumii şi a societăţii.

Trebuie, totuşi, să ne ferim să credem că toţi etnologii au fost legaţi de una sau de alta din aceste şcoli. Dimpotrivă, majoritatea lor a fost chiar reticentă şi şi-a construit ştiinţa pe baze teoretice destul de eclectice. Structuralismul, de exemplu, a fascinat multă vreme numeroşi cercetători din lumea întreagă, însă relativ rari sunt aceia care au devenit partizani ai ortodoxiei structurale. Chiar dacă adepţii ortodocşi nu au fost întotdeauna numeroşi, curentele de gândire pe care le vom studia au exercitat, totuşi, toate, o covârşitoare influenţă, care depăşea de departe frontierele care le-au văzut născându-se.

O asemenea călătorie intelectuală se bazează pe o serie de alegeri. Ca toate alegerile, cele la care am recurs ascund, fireşte, în ele o parte de arbitrariu. Orice selecţie se bazează atât pe un număr de criterii, cât şi pe o sumă de poziţii. Ne vom da astfel seama destul de repede că am privilegiat un demers destul de clasic al antropologiei. Multe motive ne susţin în acest demers, în special faptul că astfel abordăm fundamentele disciplinei, fără a sucomba în faţa a ceea ce ar putea să apară ca simple mode. Regretăm că am neglijat domeniile antropologiei care se impun pe viitor ca fiind de neocolit. De exemplu, acesta este, fără îndoială, cazul antropologiei medicale, care nu găseşte decât puţine ecouri în rândurile care urmează şi care, totuşi, cunoaşte astăzi o dezvoltare certă. Teoriile de care vom vorbi privesc mai degrabă bazele antropologiei. Totuşi, ni se pare că studenţii şi cercetătorii din domeniul antropologiei nu pot să-i lase deoparte pe autorii şi teoriile care sunt abordate în paginile care urmează. Sperăm, prin urmare, ca prezenta lucrare să-i poată ajuta în studiile şi cercetările lor.

1

EVOLUȚIONISMUL

De-a lungul secolului al XIX-lea, teoria evoluției speciilor avea să cunoască o asemenea amploare, încât a devenit aproape o „ideologie națională”: majoritatea oamenilor de știință au încercat chiar să demonstreze că faptele observate sau cunoscute de ei se integrau în marile secvențe de evoluție pe care tot ei, în prealabil, le construiseră. Astfel, se poate spune că demersul evoluționiștilor nu este inductiv, ci, mai degrabă, ”ipotetico-deductiv”; se poate vorbi, așadar, despre o adevărată teorie evoluționistă care are în vedere trei lucruri: istoria umanității, locul diferitelor instituții ale omului în cadrul acestei istorii și diferențele care despart societățile de pe planetă.

Înainte de a analiza contribuția antropologilor la această teorie evoluționistă, se cuvine să zăbovim puțin asupra celui care a formulat, primul, teoria evoluției speciilor, Charles Darwin.

TEORIA EVOLUȚIEI NATURALE LA CHARLES DARWIN (1809 – 1882)

Darwin se naște la Shrewsbury, în 1809, și este înmormântat, cu onoruri naționale, în catedrala din Westminster, în 1882. Provenit dintr-o familie strălucită de intelectuali, tânărul Darwin devine cel mai cunoscut dintre ei, în ciuda unor studii mediocre, cu siguranță, dar care-l propulsează, totuși, spre universitatea din Cambridge.

În copilărie, Darwin se distinge ca un colecționar pasionat, pasiune ce se accentuează la Cambridge, în urma contactului pe care-l are aici cu profesorul Henslow, care obține pentru elevul său locul de naturalist într-o expediție științifică spre America Latină, la bordul de-acum celebrului *Beagle*. Această călătorie de cinci ani (1831–1836), al cărei jurnal ni l-a transmis, avea să fie hotărâtoare pentru cariera științifică a tânărului care se dovedește a fi un excelent observator, capabil de a stabili legături între diferitele observații pe care le făcea. Arhipelagul insulelor Galapagos avea să-l impresioneze peste măsură. Regăsim pe aceste insule specii de animale care există pe întreg continentul sud-american, dar care, lucru extraordinar pentru tânărul Darwin, sunt diferite de speciile continentale prin câteva detalii: astfel, cormoranul, pasăre cu gâtul lung, care se aruncă în mare și care trăiește și de-a lungul râurilor din Brazilia, are, în Galapagos, aripile atât de mici, iar penele care le acoperă atât de firave, încât acesta este aici incapabil să zboare. Diferențe similare disting iguanele de pe continent de „surorile" lor din arhipelag: pe continent, ele urcă în copaci și mănâncă frunze; dimpotrivă, pe aceste insule vulcanice și stâncoase, unde vegetația este rară, iguanele se hrănesc cu alge și fac față valurilor amenințătoare, agățându-se de stânci, grație unor gheare extraordinar de lungi și de puternice. Broaștele–țestoase constituie un caz încă și mai surprinzător, având în vedere că cele din Galapagos sunt mult, mult mai mari decât cele de pe continent (de fapt, sunt atât de mari, încât un om poate sta călare pe ele); în afară de aceasta, țestoasele de pe fiecare insulă sunt ușor diferite unele de altele, ceea ce face ca viceguvernatorul englez al arhipelagului să recunoască insula de unde provenea fiecare țestoasă: astfel, cele care își duceau traiul pe insule bine alimentate cu apă și unde vegetația era din belșug se distingeau

printr-o uşoară ridicare a carapacei chiar în dreptul cefei. În schimb, cele care trăiau pe insule aride aveau un gât mult mai lung şi o curbură a carapacei atât de puternică, încât permitea gâtului să se ridice aproape pe verticală pentru a-şi căuta hrana acolo unde ea se găsea, şi anume pe ramurile cactuşilor ori ale copacilor.

Aceste observaţii, şi multe altele, fac să încolţească în mintea lui Darwin ideea că, pe de o parte, o „specie" naturală nu este fixă, iar, pe de alta, că este posibil ca o specie să se transforme într-o alta. De fapt, aceste idei fuseseră deja formulate în Franţa de Jean-Baptiste Lamarck, care, în 1800, abandonase ideea cum că speciile ar fi fixe, pentru a afirma că ele, de fapt, suportă transformări. Speciile nu numai se schimbă, ci şi progresează, devenind din ce în ce mai complexe. Prin urmare, natura îşi desăvârşeşte continuu opera. Cu toate că pretindea că teoria lui Lamarck era nulă şi că el însuşi nu reţinuse nimic din ea, lucrările lui Darwin s-au înscris în continuitatea acesteia, el urmându-şi gândul din 1837 până în 1859, când a publicat *Originea speciilor*, una dintre cărţile celebre din toată istoria omenirii. Trebuie reamintit că, înainte de această epocă, majoritatea biologilor considerau speciile naturale ca nişte grupuri fixe, imuabile: Dumnezeu fiind cel care a creat nemijlocit fiecare specie de plante şi de animale, fiecare specie poseda aceleaşi caracteristici ca şi cuplul primordial. Se poate lesne observa revoluţia operată de Darwin, care vine şi repune în discuţie ideea creaţiei divine, afirmând că anumite specii pot să se nască din alte specii şi că, în consecinţă, nici o specie nu este eternă. Observaţiile deja făcute îl convinseseră pe Darwin de aceste „variaţii" între specii, dar problema care s-a pus atunci a fost în legătură cu transformarea, cu "evoluţia" lor.

În 1837, Darwin citeşte "într-o doară", după cum afirmă el însuşi, cartea lui Robert Malthus, *An Essay on the Principle*

of Population (1798), în care savantul își formula principiul de populare: pe Malthus îl interesa în mod special populația umană, dar emisese deja un principiu după care organismele vii produc mai mulți „descendenți" decât pot supraviețui, ceea ce înseamnă că ar exista o tendință, la toate ființele vii, de a se reproduce mai mult decât le-o permite cantitatea de hrană aflată la dispoziția lor. Astfel, un stejar produce sute de ghinde pe an, o pasăre poate da viață mai multor „duzini" de pui, iar un somon produce în fiecare an mai multe mii de icre, care, toate, potențial, sunt capabile să supraviețuiască. Și totuși, în ciuda acestei reproduceri în masă, populațiile adulte tind să rămână stabile de la o generație la alta. Căci:

> „Natura a răspândit cu generozitate germenii vieții în cele două regnuri, dar a fost zgârcită cu spațiul și cu hrana. Lipsa lor face să piară, din rândul plantelor și animalelor, tot ceea ce se naște dincolo de limitele conferite fiecărei specii. În plus, animalele devin pradă unele pentru altele." (Malthus, citat de Buican, 1987, p.33).

Principiul malthusian avea să-l inspire nu numai pe Darwin, ci și pe un alt naturalist englez, Alfred Russell Wallace, care urma să descopere, în același timp cu Darwin, principiul *selecției naturale,* care explică modul în care s-au transformat speciile. În 1856, doborât de febră în insulele Moluce, Wallace este nevoit, într-adevăr, să rămână la pat o bună bucată de vreme; acolo, în pat, aducându-și aminte de principiul emis de Malthus, el are o străluminare: ideea selecției naturale. În trei zile, Wallace redactează un memoriu pe care îl trimite lui Darwin. Acesta îi răspunde că este practic de acord cu el, cuvânt cu cuvânt, opusculul suprapunându-se lucrărilor sale. Atunci, Darwin se apucă de redactarea *Originii speciilor,* în care sistematizează toată această teorie.

Pentru Darwin, teoria evoluţiei constă într-un proces prin care organismele care sunt capabile de a supravieţui şi de a procrea într-un mediu dat ajung la această performanţă pe socoteala altora, care nu posedă această capacitate. Mediul, social ori natural, se schimbă mereu. Rezultă de aici că organismele trebuie să se adapteze schimbărilor de mediu. Or, ca să supravieţuiască schimbărilor de mediu, organismele au nevoie de anumite calităţi care să le permită să se adapteze la noile condiţii. Organismele bine adaptate vor putea supravieţui şi, din generaţie în generaţie, această calitate deosebită va deveni caracteristica specifică întregului grup. Ceea ce face că cei mai apţi, cei mai bine adaptaţi vor fi supravieţuit, ceea ce se numeşte *the survival of the fittest*; în competiţia care le opune pe fiinţe, în capacitatea lor de a rezista schimbărilor exterioare, doar cei mai puternici şi mai bine adaptaţi vor putea rezista. De-a lungul fiecărui anotimp şi al fiecărei perioade de viaţă, organismul viu trebuie să se bată pentru a supravieţui, or doar cei mai puternici şi mai bine adaptaţi vor ieşi biruitori din această luptă. Evoluţia devine, deci, schimbare trans-generaţională, lucru care se produce atunci când formele organice se adaptează schimbărilor de mediu. Vom reţine de aici că evoluţia este o schimbare trans-generaţională, pe de o parte, iar, pe de alta, că ea este produsul unei mai bune adaptări la mediu.

De-a lungul acestui proces de continuă adaptare, vom înţelege că formele noi sunt întrucâtva mai bune decât cele vechi (de vreme ce sunt mai bine adaptate), şi că procesul de evoluţie este nu numai unul de complexificare (din formele mai simple apar cele mai complicate), ci şi un progres, o ameliorare şi, în cele din urmă, o desăvârşire: universul întreg evoluează, prin forme tot mai adaptate, spre o anumită perfecţiune, fiecare etapă fiind un progres în raport cu celelalte. Evoluţionismul este

o teorie nu numai a progresului, ci şi a iminenţei acestuia. Progresul devine, deci, inevitabil, organismele având de ales între a muri ori a evolua. Se pare că Darwin însuşi, opus lui Herbert Spencer, a fost prudent cu această noţiune de progres (Ingold, 1986, p.16), deşi ea se află înscrisă în filigranul teoriei sale, după cum lasă să se înţeleagă ultima frază a cărţii, care este şi singura, de altfel, în care Darwin foloseşte verbul „a evolua".

„De la o formă primară simplă, o infinitate de forme, din ce în ce mai frumoase şi din ce în ce mai uimitoare, au evoluat şi continuă să evolueze."

Până în acest punct, nu am vorbit decât de evoluţia speciilor animale şi vegetale, dar, contrar lui Wallace, care, din convingeri religioase, nu a făcut pasul înainte, Darwin afirmă că omul însuşi nu scapă mecanismului general al evoluţiei; totuşi, el aşteaptă anul 1871 pentru a publica *The Descent of Man*, în care îşi expune concepţiile în legătură cu evoluţia omului. În 1856, nişte muncitori germani descoperiseră, nu departe de Düsseldorf, o grotă cu osemintele celui ce avea să fie numit omul din Neanderthal, care ar fi trăit cu 30.000 - 100.000 de ani în urmă. Omul de Neanderthal provoacă repulsie, iar savanţilor epocii le vine greu să creadă că acest craniu de „idiot patologic", de brută sălbatică ar putea aparţine unuia dintre primii locuitori ai acelor locuri. Descoperirea omului de Cro-Magnon, în 1868, îi întăreşte lui Darwin convingerile; acesta afirmă că omul însuşi coboară dintr-un mamifer păros, având o coadă şi urechi ascuţite, care trăia, probabil, în copaci şi popula Lumea Veche. Cu siguranţă, după Darwin, există o diferenţă enormă între inteligenţa omului celui mai sălbatic şi cea a animalului celui mai inteligent, "totuşi, oricât de uriaşă ar fi, diferenţa între spiritul omului şi cel al animalelor celor mai

evoluate nu este, fără îndoială, decât o diferenţă de grad şi nu una de specie". Pentru Darwin, sentimentele, intuiţiile, emoţiile şi diversele facultăţi, cum ar fi prietenia, memoria, curiozitatea, atenţia etc., se pot observa încă de la naştere la animale, iar aceste capacităţi sunt chiar susceptibile de ameliorări ereditare, după cum o dovedeşte comparaţia dintre câinele domestic şi lup ori şacal. Dezvoltarea calităţilor morale superioare, cum ar fi altruismul, de exemplu, are o bază selectivă şi ereditară.

Prin aceste afirmaţii, Darwin avea, fireşte, să pună bazele unei viziuni evoluţioniste a diferitelor culturi sau, ceea ce se numea în epocă, a diferitelor „rase". Excelenţa civilizaţiei europene (şi deci mondiale) se găsea a fi atunci lumea anglo-saxonă: aceasta dovedea o anumită gradare a civilizaţiilor. Totuşi, cei care se vor aventura alegând această cale vor fi mai curând succesorii lui Darwin, şi îndeosebi antropologii.

EVOLUŢIONISMUL ŞI ANTROPOLOGIA

Această evoluţie ştiinţifică avea, în cele din urmă, să caracterizeze toate disciplinele. Sarcina fiecărui savant era, de acum înainte, aceea de a reconstrui scheme de evoluţie. Din acel moment, principala preocupare intelectuală a epocii a fost, pe de o parte, să aşeze popoarele şi instituţiile sociale ale lumii pe „segmente de evoluţie", iar, pe de alta, să specifice originea acestor instituţii. Pentru a afirma că, plecând de la o origine simplă, fiecare instituţie evoluase, complicându-se şi trecând prin varii stadii, lumea a început să folosească exemplul speciilor naturale. În altă ordine de idei, evoluţia fiind un progres, o ameliorare, formele cele mai înaintate ale unei instituţii erau judecate ca fiind, deci, superioare formelor mai înapoiate. Putem observa aici că o adevărată răsturnare ideologică avea loc, în opoziţie cu filosofia luminilor care-l considera pe „sălbatic",

pe „natural" ca fiind bun de la natură. Dimpotrivă, teoreticianul evoluționist afirmă fără ocolișuri că societatea victoriană este cea mai bună, cea mai avansată dintre toate; astfel, pentru naturalistul David Lyall, dacă oamenii primitivi ar fi fost mai inteligenți, ar fi fost descoperite vestigii de căi ferate, de microscoape și poate chiar de mașini de explorat văzduhul ori abisurile mărilor ori ale oceanelor. În al doilea rând, se poate vedea cum antropologia, ca disciplină de-acum autonomă, era determinată de preocupările epocii privitoare la originea instituțiilor. Într-adevăr, descoperirile arheologice de care dispunea epoca puteau sugera o idee despre cultura materială a oamenilor primitivi, dar nu și despre cea a instituțiilor lor sociale, așadar, aceste descoperiri ne dau informații despre tipul de hrană consumată, despre dezvoltarea artelor și a diferitelor tehnici, dar, spre părerea de rău a lui John McLennan, ele nu ne spun nimic despre familie, grupurile sociale și organizarea lor politică. Problema care se punea atunci era necesitatea de a acoperi „lacunele" diferitelor secvențe de dezvoltare. Altfel spus, cum puteau fi cunoscute traiul strămoșilor noștri, riturile lor maritale, instituțiile lor politice și familiale, dacă de la ei nu au rămas decât câteva fragmente de oase și de instrumente, martore ale acestor dintâi momente ale existenței umane? Răspunsul la această întrebare esențială venea de la sine; într-adevăr, existau, în epocă, numeroase societăți care semănau cu societățile paleologice și, astfel, pentru a cunoaște strămoșii și originea instituțiilor noastre, era de ajuns să fie studiate aceste exemple vii ale Antichității omului. Lewis Morgan afirma, de exemplu, că majoritatea stadiilor de dezvoltare ale familiei, începând cu formele cele mai primitive, continuau încă să existe. Societățile primitive puteau, deci, servi drept exemple vii ale primelor stadii ale umanității. Prin urmare, putem observa

modul în care evoluţionismul retrezea interesul pentru studiul societăţilor primitive care erau percepute ca fiind martorele umanităţii ce abia se năştea.

Ideea de progres, strâns legată de principiul evoluţiei, îi determina pe teoreticienii evoluţionismului să considere că societăţile occidentale erau cele mai evoluate şi, prin urmare, superioare celorlalte. În plus, instituţiile sociale cunoscând o evoluţie asemănătoare, instituţiile europenilor erau, evident, cele mai evoluate forme de pe planetă. Astfel, familia-nucleu, creştinismul, monogamia, proprietatea privată şi democraţia parlamentară, dar şi criteriile morale ale epocii erau privite ca fiind formele perfecte ale familiei, religiei, căsătoriei, proprietăţii, organizării politice şi ale valorilor morale. De vreme ce instituţiile cele mai înaintate ale epocii se găseau efectiv în Europa, se deducea de aici, în mod logic, că primii oameni cunoşteau instituţii inverse, adică promiscuitatea sexuală, politeismul, poligamia, absenţa proprietăţii şi un anumit fel de anarhie. Distincţia dintre popoarele superioare şi cele inferioare era făcută după cum urmează:

Popoare inferioare	Popoare superioare
Raţionament infantil	Raţionament ştiinţific
Lipsa inventivităţii	Capacitate tehnologică
Anarhie ori tiranie	Democraţie parlamentară
Comunism primitiv	Proprietate privată
Comunism sexual, promiscuitate	Monogamie
Ignoranţă religioasă, amoralitate	Monoteism, moralitate

Conceptul supravieţuirii este o noţiune-cheie a metodologiei evoluţioniste. „Vestigiile” sunt instituţiile, obiceiurile, ori

ideile tipice ale unei perioade date, care, prin forţa obişnuinţei, au supravieţuit într-un stadiu superior de civilizaţie, putând astfel fi considerate ca dovezi, mărturii ale stadiilor anterioare. Astfel, primii antropologi observă că, într-un mare număr de societăţi cu descendenţă patriliniară, un copil întreţine o relaţie strânsă cu unchiul său după mamă (fratele mamei sale), iar această relaţie „avunculară" este interpretată de antropologi ca „vestigiul" unui stadiu matriliniar. Tot la fel, practica, larg răspândită, de a simula o luptă la începutul ceremoniei de căsătorie este înţeleasă ca o supravieţuire a unei forme de căsătorie rezultată din rapt ori captură. Antropologii evoluţionişti se folosesc atunci de aceste „supravieţuiri", tot aşa cum paleontologii utilizează fosilele: pentru a reproduce secvenţe de dezvoltare (Ingold, 1986, pag.32).

Pe scurt, scopul antropologilor evoluţionişti este acela de a trasa originile instituţiilor moderne, văzute ca puncte terminus ale progresului uman, şi de a propune, în acelaşi timp, o tipologie clară a diferitelor culturi şi societăţi, definind faze, stadii şi stări diverse, prin care trec toate grupurile omeneşti. Această dezvoltare a umanităţii s-a operat doar într-o direcţie: toate aceste grupuri au pornit-o pe drumuri paralele, parcurgând o parte mai mult sau mai puţin însemnată a lor. Mersul înainte al omenirii este, astfel, o trecere de la simplu la complex, de la iraţional la raţional. Chiar dacă întreaga teorie evoluţionistă se bazează pe o „judecată de valoare", trebuie, totuşi, să subliniem că ea pune în discuţie postulatul fundamental al omului; într-adevăr, dacă anumite popoare sunt considerate ca fiind inferioare, situându-se la baza scării umane, ele sunt, totuşi, pe aceeaşi scară ca şi celelalte, căci principiul progresului universal postulează că toate popoarele pot atinge un stadiu avansat. Această convingere va fi, de altfel, invocată de apărătorii cei mai luminaţi ai colonialismului, care

vedeau în aceasta o şansă oferită popoarelor inferioare de a accede rapid la stadiile superioare ale civilizaţiei.

În sfârşit, vom observa că scopul antropologilor victorieni nu era acela de a studia o cultură, în mod special, ci de a cuprinde totalitatea culturilor omeneşti: în acest sens propriu al termenului, ei sunt într-adevăr „antropologi". De aceea, metoda lor va fi esenţial una „comparativă", adică va „compara" instituţiile diferitelor societăţi şi va pune accentul mai curând pe asemănările dintre ele decât pe diferenţe.

Totuşi, trebuie notat faptul că primii antropologi evoluţionişti nu au fost câtuşi de puţin discipolii lui Darwin, de vreme ce lucrările lor au fost publicate cam în acelaşi timp cu *Originea speciilor*; se pare, dimpotrivă, că Edward Tylor ar fi exercitat o anumită influenţă asupra lui Darwin. Evoluţionismul antropologilor era diferit întrucâtva de cel al biologilor, în sensul în care primii puneau accentul pe imobilitatea speciilor şi aveau tendinţa de a considera că nu existau diferenţe sociale înnăscute.

Putem acum vedea cum principalii reprezentanţi ai acestei şcoli au aplicat marile principii pe care tocmai le-am enunţat aici.

LEWIS MORGAN (1818 – 1881)

Acest jurist din New York, născut în 1818 şi decedat în 1881, se impune, fără drept de apel, ca unul dintre marii teoreticieni ai evoluţionismului antropologic. Morgan, totuşi, nu poate fi considerat ca un teoretician „de birou": el ne-a lăsat, de exemplu, o descriere a tribului irochez pe care îl cunoaşte bine (vezi Lowie, 1971, pag. 55). Acesta îşi dobândeşte, cu toate acestea, celebritatea scriind două mari lucrări: *Ancient Society* (1877), în care încearcă să creioneze tabloul complet al dezvoltării societăţii umane, acordând o atenţie sporită căsătoriei,

guvernării, proprietății și diferitelor moduri de supraviețuire; apoi o lucrare, publicată înaintea celei deja citate, privitoare la dezvoltarea căsătoriei și a familiei, *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family (1871).*

Lewis Morgan se naște în statul New York, în mijlocul unei familii înstărite de proprietari de pământuri. Studiază dreptul și, în 1844, se stabilește ca avocat specializat în afaceri în orașul Rochester. În acest mod, el își asigură un confort material, care-i îngăduie să se dedice „științei". Una din întâmplările istoriei avea să-i confere lui Morgan o imensă popularitate, de vreme ce *Ancient Society* le-a atras atenția lui Marx și Engels, care au făcut cunoscută această lucrare, în care vedeau o confirmare a teoriei lor. Astfel, *Ancient Society* a fost tradusă în numeroase limbi, ceea ce face că socialiștii europeni au putut, de foarte devreme, să se familiarizeze cu terminologia înrudirii dintre Irochezi și triburile Omaha. Această popularitate culminează cu recunoașterea oficială a acestui burghez creștin de către regimul sovietic stalinist, care a editat *Ancient Society* în limba rusă, așezându-l pe Lewis Morgan printre „clasicii gândirii științifice", grație contribuției sale esențiale la analiza materialistă a „comunismului primitiv". Chiar dacă Morgan a fost astfel „recuperat" în Est, nu trebuie, totuși, să-l considerăm un gânditor marxist, și nici măcar socialist, această paranteză putându-se închide aici.

În a doua jumătate a secolului al XIX-lea, problema unității genului uman era pe larg dezbătută. După unii, Dumnezeu crease rasele separat, fiecare fiind diferită de altele, teorie care a servit drept fundament ideologic oricărei forme de sclavagism. Or Morgan consideră că sclavagismul este monstruos și nefiresc, căci sclavul și omul civilizat au în comun calități care îi disting de animale. După el, cuplul primordial avea deja toate atributele umanității.

În 1850, biologul Louis Agassiz, de la Harvard, publică un articol în care sprijină tezele poligeniştilor; după el, omul reprezintă o specie în sine, dar diferitele rase au fost create separat, ocupând poziţii diferite pe scara naturii. Politic vorbind, concluziona Agassiz, trebuie să fii conştient de diferenţele reale care există între diferitele rase. Prin aceste idei, Agassiz îi reconforta pe apărătorii sclavagismului. Morgan hotărăşte, atunci, să contrazică teza creării separate a raselor, susţinând că indienii din America erau originari din Asia, teză pe care credea că o putea dovedi graţie studiului sistemelor de rudenie şi al terminologiei de rudenie. Triburile irocheze, pe care le cunoscuse, avuseseră un sistem de descendenţă matriliniară, prin aceasta Morgan dorind să arate, în ciuda unor exemple contradictorii, că toate triburile de indieni din America erau matriliniare, confirmând astfel ideea unei origini comune. Îşi propune atunci să culeagă terminologiile de rudenie ale numeroaselor populaţii ale planetei, redactând pentru aceasta un chestionar pe care îl trimite în cele patru colţuri ale planetei. Astfel, el reuşeşte să claseze terminologiile de rudenie în două grupuri: sistemele clasificatorii şi sistemele descriptive, care, după el, corespund aproximativ liniei de demarcaţie între non-civilizaţie şi civilizaţie. Un sistem clasifică atunci când asimilează rudenii colaterale rudeniilor liniare, de exemplu când fraţii tatălui sunt numiţi „taţi". Sistemele descriptive, dimpotrivă, se folosesc de termeni primari care nu sunt niciodată transferaţi colateral, adică la rudele colaterale.

Morgan concepe, mai întâi, istoria umanităţii în două mari stadii: cel al sălbăticiei şi cel al civilizaţiei. Mai târziu, în *Ancient Society*, el introduce un al treilea stadiu, pe cel al barbariei. După el, istoria umanităţii se poate, aşadar, împărţi în trei mari „stadii": sălbăticia, barbaria şi civilizaţia. Primele

două sunt, la rândul lor, sub-împărţite în trei perioade: inferioară, medie şi superioară. Există o progresie „naturală şi necesară", zice Morgan, de la un stadiu la altul, iar noi regăsim aici teleologia teoriei evoluţioniste, conform căreia orice „umanitate" în drumul ei ineluctabil, datorat progresului, tinde spre un scop, perfecţiunea. În afară de acest ultim aspect, i s-a reproşat lui Morgan viziunea sa „uniliniară" asupra dezvoltării umanităţii. După criticii săi cei mai severi, Morgan ar fi susţinut că diferitele stadii erau valabile pentru toate societăţile şi că acestea treceau, invariabil, prin fiecare stadiu: este vorba aici, totuşi, de argumente oarecum caricaturale, care nu iau în seamă analizele lui Morgan. Ceea ce Morgan are în vedere înainte de toate este să arate că societăţile şi instituţiile lor evoluează, şi că omenirea, în dezvoltarea ei, a progresat pe anumite căi pe care se străduieşte, apoi, să le reconstituie. S-ar putea susţine că evoluţia, în viziunea lui Morgan, este în mod esenţial materialistă, în sensul în care schimbările care au loc în diversele moduri de supravieţuire sunt acelea care vor face diferenţa dintre stadii. Apoi, omul este o fiinţă inventivă, căci doar prin invenţiile sale societatea este capabilă să progreseze. În sfârşit, teoria lui Morgan subînţelege o origine unică a speciei umane, în sensul că toţi oamenii se află, întrucâtva, pe aceeaşi scară.

Putem acum examina, una câte una, marile etape ale dezvoltării societăţii umane, conform lui Morgan:

1) Stadiul inferior al stării de sălbăticie: sunt aici primii paşi ai omenirii; omul se hrăneşte cu fructe şi cu nuci, deci doar din cules; în această perioadă, se dezvoltă limbajul articulat. Nu mai există azi societate în viaţă care să stea mărturie acestui stadiu care se termină odată cu descoperirea focului şi a artei pescuitului;

2) Stadiul mediu al stării de sălbăticie: odată cu focul şi vânătoarea, omenirea câştigă noi teritorii, polinezienii şi aborigenii australieni sunt ilustrări ale acestui stadiu;

3) Stadiul superior al stării de sălbăticie: începe odată cu inventarea arcului şi săgeţilor; acesta este exemplificat prin anumite triburi indiene din America de Sud;

4) Stadiul inferior al barbariei: corespunde inventării olăritului, care constituie demarcaţia arbitrară, dar necesară, între sălbăticie şi barbarie;

5) Stadiul mediu al barbariei: se caracterizează prin folosirea arhitecturală a pietrei, domesticirea animalelor şi agricultura irigată, criterii care însă nu sunt respectate peste tot;

6) Stadiul superior al barbariei: începe odată cu producerea fierului (vezi triburile greceşti din Antichitate);

7) Civilizaţia: începe cu alfabetul fonetic şi scrierea.

Morgan consideră că mai există exemple vii ale primelor stadii ale umanităţii. Totuşi, anumite practici pe care le puteai observa în diversele societăţi puteau, după părerea acestuia, fi „vestigii" ale unor stadii anterioare. Devenea, deci, posibilă reconstruirea acestor stadii plecând de la acele „vestigii". Astfel, Morgan observă că hawaiienii nu au termeni deosebiţi pentru a defini unchii, mătuşile, nepoţii (de unchi) şi nepoatele (de unchi). Toţi unchii şi toate mătuşile sunt „taţi" şi „mame", toţi nepoţii, „fii", si toate nepoatele, „fiice". Morgan trage concluzia din această „confuzie terminologică" că aceasta nu este decât „supravieţuirea" unor vremuri când un bărbat se însura cu sora sa; într-adevăr, dacă îi numesc „fii" şi „fiice" pe copiii surorii mele, aceasta înseamnă că sunt întrucâtva soţul surorii mele, şi aşa mai departe. Altfel spus, descendenţa colaterală este aici asimilată aceleia directe:

„Avem, deci, dreptul de a presupune că înaintea formării sistemului hawaiian, fraţii şi surorile [...] se căsătoreau între ei, în sânul aceluiaşi grup” (Morgan, 1971, pag.468).

Astfel ajunge Morgan să postuleze că, la originea omenirii, familia consangvină reprezenta o primă etapă în dezvoltarea familiei.

După Morgan – şi acest lucru face parte din preocupările evoluţioniste –, diferenţele între societăţi sunt diferenţe de dezvoltare. Nu există o instituţie fixă, „bătută în cuie”, dimpotrivă, fiecare instituţie trece prin diverse stadii, preocuparea majoră a lui Morgan fiind aceea de a trasa evoluţia acestor instituţii, de la formele lor cele mai simple la cele mai complexe. Pe evoluţionişti nu-i interesează instituţiile decât în măsura în care le pot descoperi originea, pe de o parte, şi evoluţia, pe de altă parte.

Problema este că, în mod evident, aceste reconstituiri evoluţioniste sunt bazate foarte mult pe supoziţii. Acumularea de date empirice a arătat că societăţile cele mai simple, ca acelea ale vânătorilor-culegători, practicau căsătoria monogamă şi trăiau în familii-nucleu, în timp ce familiile extinse se regăsesc în societăţile avansate din punct de vedere tehnologic. Deci, nu avem nici un motiv să credem că ar fi vorba despre o „promiscuitate” primitivă ori de vreun „comunism sexual”, tot aşa cum suntem astăzi siguri că omul a vânat de mai bine de un milion de ani şi că nu a supravieţuit doar din culegerea de fructe şi nuci. Domesticirea animalelor apare foarte devreme în istoria omenirii şi este ciudat că Morgan nu subliniază importanţa agriculturii în istoria umanităţii, olăritul fiind un criteriu mai mult decât arbitrar.

Adunând un material considerabil asupra terminologiilor de rudenie, şi poate că meritul său cel mai mare aici este, Morgan pune, desigur, bazele solide ale studiului relaţiilor de rudenie, studiu care avea să impulsioneze în mod considerabil atenţia etnologilor. Scriitorii marxişti au subliniat, în afară de aceasta, evoluţia instituţiilor spre forme superioare. Astfel, Morgan demontează ideea „imuabilului", arătând că fiecare instituţie este nu numai fructul unei lungi evoluţii, dar şi că însăşi această instituţie poate încă să se schimbe. Critica lui Morgan, după Makarius, este una reacţionară:

> „Să negi că viaţa evoluează într-un sens progresist, iată motivul ascuns al cruciadei pornite de mediile academice anglo-saxone, cu largul concurs al forţelor conservatoare, în dublul scop de a demonstra în plan teoretic inanitatea presupusă a progresului social, pe de o parte, şi de a-i descuraja urmarea în plan practic, pe de altă parte" (Makarius, 1971, pag. XXI).

Acest citat dezvăluie una din mizele filosofice ale teoriei evoluţioniste. Ea trădează, într-o oarecare măsură, gândirea lui Morgan, care nu avea nici un proiect politic şi care considera că societatea secolului al XIX-lea, cu familia conjugală şi morala sa creştină, era forma cea mai avansată a civilizaţiei. Contrar marxiştilor, Morgan nu prevede un al „optulea" stadiu de dezvoltare. Studiul relaţiilor de rudenie constituie, probabil, contribuţia decisivă a lui Morgan, cu insistenţa sa particulară asupra termenilor de rudenie: Morgan înţelesese foarte corect că limbajul „era cel mai important dintre toate muzeele etnografice" (Poirier, 1969, pag .55).

Autodidact, ca şi Morgan, sir Edward Tylor devine primul profesor de antropologie socială la Universitatea din Oxford şi cel mai cunoscut antropolog britanic al timpului său. Pe lângă faptul că a fost considerat a fi unul dintre principalii teoreticieni ai evoluţionismului, Tylor a ştiut, de asemenea, să prefigureze dezvoltările ulterioare ale antropologiei sociale, stabilind legături între diferitele instituţii sociale şi neputând fi, în felul acesta, redus la o figură dogmatică.

Viaţa şi gândirea

O sănătate şubredă îl obligă să renunţe la toate funcţiile sale în cadrul unei topitorii familiale de cupru. La vârsta de 23 de ani, părăseşte Anglia, într-o călătorie de-a lungul Statelor Unite şi Mexicului. În această ultimă ţară, devine martorul unor obiceiuri stranii, precum autoflagelarea pelerinilor, lucru care îi reaminteşte anumite rituri ale Egiptului antic. Această călătorie, precum şi observaţiile pe care le face aici nasc în el gustul pentru comparaţii. Mai apoi, va crea ceea ce, mai târziu, se va numi „teoria vestigiilor", teorie conform căreia găsim vestigii ale unor vechi obiceiuri chiar şi în societăţile civilizate. Este, se pare, printre primii care şi-au imaginat o adevărată ştiinţă a omului, incluzând în ea toate aspectele vieţii sociale, şi pe care o va boteza „antropologie".

Călătoria sa prin Mexic nu răspunde, cu siguranţă, parametrilor etnografiei moderne, dar aceasta nu înseamnă că Tylor nu a fost un destul de fin observator al realităţilor mexicane. Încă şi mai demnă de luat în seamă rămâne grija sa pentru dovezi, lucru care îi va deosebi lucrările de „povestirile" pe care acestea

trebuiau să se bazeze. Tylor a fost printre primii care au subliniat unitatea psihică a omului, un principiu cu adevărat fondator al antropologiei. Descoperirea unor obiecte şi practici asemănătoare în diversele părţi ale lumii îl fac să creadă că spiritul uman funcţionează similar în toate societăţile. Remarcă, de exemplu, că miturile din America de Nord sunt strâns legate de cele din America de Sud, concluzionând, astfel, că „diferitele creiere umane se asemănau toate" (Kardiner et Preble, 1966, pag. 86). Altfel spus, toţi oamenii se bucură de aceleaşi capacităţi mentale, o comparaţie între ei fiind dacă nu de dorit, cel puţin posibilă. Cu siguranţă, există diferenţe între oameni, dar acestea depind de gradul de evoluţie; în nici un caz, aceste diferenţe nu sunt date o dată pentru totdeauna. Tylor se distinge, în felul acesta, de „rasialiştii" care considerau că diferenţele dintre oameni erau de netrecut, iremediabile. După Tylor, dimpotrivă, diferitele grupuri umane nu sunt despărţite unele de altele definitiv: ele se bucură de facultăţi mentale asemănătoare şi diferă unele de altele prin grad, în nici un caz prin natura lor.

Căci nu toate trăsăturile uneia şi aceleiaşi culturi au evoluat cu aceeaşi viteză, iar, într-o societate dată, supravieţuiesc şi trăsături care apar ca nişte vestigii ale trecutului: de exemplu, în timp ce medicina din Anglia are baze ştiinţifice, întâlnim, la ţară, „vraci" care vindecă toate bolile prin celebra „luare de sânge". În fiecare societate, observăm, astfel, urmele trecutului care nu cunosc , din păcate, decât un loc minor, chiar folcloric. Vânătoarea cu arcul nu mai există în societatea engleză a secolului al XIX-lea; găsim, totuşi, o seamă de societăţi de mânuitori de arbaletă. Să ceri binecuvântare de la Dumnezeu după un strănut nu se poate explica decât prin ideea de supravieţuire a unor vremuri în care lumea credea că, în acel moment, din corp ieşea un spirit sau un demon. (Pals, 1996, p. 22).

Această teorie a „vestigiilor" se combină, deci, cu principiul unității psihice a speciei umane, ceea ce ne permite să comparăm și să reconstruim adevărate scheme de evoluție. „Vestigiile", scrie Tylor, sunt veritabile comori de informații istorice. Populațiile sălbatice pot fi, în felul acesta, gândite ca nereprezentând stadiile anterioare ale umanității.

„Priviți la țăranul european modern de azi, scrie Tylor, cum își folosește securea ori săpăliga; priviți alimentele pe care le prepară pe focul cu lemne, luați aminte la partea exactă de bere în calculele sale de fericire; ascultați-l vorbind de fantoma din cea mai apropiată casă și de fata fermierului, aflată sub puterile diavolului și care a avut crampe la stomac atât de dureroase, că a murit de pe urma lor. Dacă vom alege în felul acesta datele care s-au schimbat de-a lungul secolelor, vom putea întocmi un tablou în care diferențele dintre un agricultor englez și un negru din Africa centrală ar fi minime ... Să fim recunoscători acestor „prostănaci" ... Nu e oare minunat să constați cât de mult stupiditatea, tradiționalismul sfidând bunul-simț, superstiția încăpățânată au contribuit la păstrarea unor urme ale istoriei rasei noastre, urme pe care un utilitarism strâmt le-ar fi eliminat fără milă?" (Citat de Kardiner și Preble, 1966, pag.89).

Deci antropologia lui Tylor se bazează pe ceea ce s-a numit „metoda comparativă", cea care pune în legătură date provenind din medii foarte diferite pentru a putea trage, de aici, concluzii generale. Cel mai adesea, acestea vor fi de tip evoluționist. Nu este mereu cazul lui Tylor care, uneori, depășește această perspectivă. Precum în studiul intitulat On a Method of Investigating the Development of Institutions *(Journal of the Royal Anthropological Institute)*, în care Tylor a analizat rela-

ţiile dintre ginere şi socri. Într-adevăr, el observă, în anumite societăţi, un comportament de „evitare" foarte strict între un băiat şi socrii săi, în timp ce, în alte societăţi, dimpotrivă, fata e cea care este ţinută deoparte în relaţiile cu socrii ei. În sfârşit, într-un al treilea tip de societate, nu există reguli în ceea ce priveşte relaţia dintre tineri şi socrii lor. Problema pe care şi-o pune atunci Tylor este de a şti dacă aceste variaţii sunt arbitrare sau dacă, dimpotrivă, ele se pot explica logic şi coerent. Altfel spus, există o raţiune specifică care, să dea seama despre astfel de comportamente atât de diferite? Ca să răspundă la această întrebare, Tylor se va referi la metoda comparativă şi va trece în revistă cel puţin 350 de societăţi diferite: astfel, el a putut demonstra că, atunci când tinerii căsătoriţi se instalează în familia femeii, comportamente de „evitare" între băiat şi părinţii acesteia sunt foarte frecvente. Dimpotrivă, în cazul în care ei locuiesc în casa părinţilor băiatului, tânăra femeie este obligată să evite orice contact cu socrii ei. În sfârşit, al treilea caz este tipic societăţilor în care tânărul cuplu se instalează izolat. Se vede că un astfel de studiu nu are prea mult de-a face cu teoria evoluţionistă şi că, stabilind o legătură între regulile de reşedinţă şi de evitare, Tylor prefigurează, de fapt, teoria funcţionalistă. El va împinge chiar mai departe această analiză, arătând că aceste tipuri de comportament sunt asociate unei a treia practice, pe care Tylor a botezat-o „teknonimie" şi care înseamnă ci, în anumite societăţi, soţii nu se strigă pe numele lor, ci pe cel al copiilor lor: astfel, o femeie, mamă a unui băieţel numit „Jean", va fi strigată de soţul ei, „mamă a lui Jean", sau, în alte cazuri, ea îşi va striga soţul „tată al lui Jean". Tylor arată, deci, că teknonimia este asociată celorlalte două reguli, şi că, atunci când un bărbat este strigat de soţie „tată al lui Jean", există o foarte mare probabilitate ca acesta să trăiască

în familia soției și să evite orice contact cu soacra sa. Tylor a putut, astfel, cu ajutorul unei metode comparatiste dovedite, degaja adevărate asociații funcționale.

Originea religiei

În studiul său consacrat religiilor primitive, Tylor se va dovedi și mai mult evoluționist atunci când va elabora conceptul de „animism", considerat ca una dintre contribuțiile sale esențiale aduse etnologiei. După Taylor, societățile cele mai primitive nu cunosc noțiunea de divinitate supremă. El susține că marile zeități nu puteau apărea decât după o lungă evoluție, care începea cu credința primitivă în spirite. Vom regăsi din nou amprenta evoluționistă caracteristică lui Tylor, căci ceea ce îl va interesa aici, în primul rând, va fi să creeze o teorie a originii și a evoluției religiei. După Tylor, o definiție minimală a religiei permite punerea pe o „aceeași linie neîntreruptă" și a „sălbaticului cu fetișurile sale", și a „creștinismului civilizat" (1950, pag.83). Într-adevăr, definind religia ca o „credință în ființe spirituale", Tylor consideră că este vorba de un fenomen universal, prezent în toate societățile. Ceea ce el numește *„animism"* (din latinescul *anima*, „suflu, suflet, viață") este, deci, numitorul comun al tuturor religiilor, dar și punctul „zero" al religiei, forma elementară a vieții religioase, cea care caracterizează zorii omenirii. Conceptul de animism este încă și mai larg folosit astăzi pentru a desemna religiile societăților „primitive".

După Tylor, originea religiei este, în esența ei, de ordin intelectual, în sensul în care practicile și doctrinele religioase sunt fenomene culturale, produse ale rațiunii omenești și nu invenții supranaturale. (Morris, 1987, pag. 100). Astfel, omul va ajunge să conceapă spirite plecând de la întrebări pe care și le va pune despre el însuși:

„Se pare că omul deja gânditor, trăind într-o cultură puţin dezvoltată, ar fi fost impresionat de două tipuri de probleme biologice. În primul rând, ce anume face diferenţa între un corp viu şi unul mort? Care sunt cauzele muncii, somnului, transelor, bolii şi ale morţii? În al doilea rând, care sunt acele forme umane care apar în visele şi viziunile noastre? Observând aceste două grupuri de fenomene, ‹<vechii filosofi sălbatici›> au făcut primii lor paşi spre concluzia evidentă că fiecare om posedă două lucruri, şi anume: o viaţă şi o fantomă" (Tylor, 1950, pag. 12).

Tylor vrea să spună prin aceasta că noţiunea de fiinţă umană ori de spirit este aproape universală în culturile de pe planetă. În plus, notează că există adesea un raport lingvistic între anumite idei – de exemplu, umbra, viaţa, vântul, suflul – şi conceptele religioase care ţin de suflet şi de spirit. Astfel, spune el, în societăţile primitive, animalele, plantele şi obiectele neînsufleţite au frecvent un suflet.

Forma cea mai simplă a religiei provine, deci, din „meditaţiile" omului primitiv asupra experienţei de vis şi din întrebările pe care şi le pune în faţa diferenţei dintre un om viu şi un cadavru. Omul primitiv, observând aceste mistere şi dornic de a le găsi o soluţie, s-a întors, deci, spre conceptul de fiinţă umană, văzută ca entitate imaterială, separabilă de trup; credinţa într-o existenţă a sufletului putea, într-adevăr, să explice anumite vise şi să dea seama despre ceea ce se întâmpla la moartea unui om. Altfel spus, omul primitiv reuşea, în acest fel, să rezolve enigma intelectuală a morţii fiinţei („Unde sunt când visez, dorm ori când nu mai sunt?"), postulând existenţa unor fiinţe numite spirite, cu o existenţă despărţită de trup. Această credinţă a antrenat atitudini de teamă ori de respect faţă de aceste fiinţe spirituale şi imateriale, iar aceste atitudini au constituit „sâmburele" primelor religii.

După Tylor, omul primitiv şi-a extins această credinţă la toate fenomenele naturale şi a conceput, plecând de la ele, o viziune dualistă a universului: dualitatea omului se observă în visele sale, timp în care sufletul vagabondează, în imaginea sa reflectată în apă, sau, şi mai mult, în umbra sa; dar, după cum am mai văzut, omul nu este singurul astfel împărţit, căci tot ce a fost creat – fiinţă sau lucru – e la fel compus: dintr-un corp şi dintr-un spirit. Tylor afirmă, deci, că omul primitiv nu cunoaşte zeităţi adevărate, ci se mulţumeşte să creadă în spirite pe care sfârşeşte prin a le venera. Fiinţele spirituale, scăpate de sub controlul omului, trebuiau câştigate de partea lui, pentru a le împiedica să facă vreun rău. Astfel s-a dezvoltat, în mod natural, cultul strămoşilor, ca una dintre formele cele mai primitive de religie. Tylor a considerat atunci că aceste spirite au ajuns să fie personalizate: ele sunt incarnate, mai întâi, de pietre sau de alte elemente ale naturii, pentru a trece, apoi, la animale. Încetul cu încetul, sufletele se incarnează în fiinţe vii, iar animismul devine fetişism: sălbaticul aşază, apoi, spiritul într-un corp străin, pe care-l poate invoca şi manipula. Fetişurile funcţionează deja precum zeii: sunt venerate pentru a obţine favoruri de la ele. Fetişismul se metamorfozează, astfel, uşor, în idolatrie. Din acest mecanism lent se nasc, progresiv, zeii, ajungându-se, în acest fel, la politeism (acele spirite care au fost „divinizate"): zeii reprezintă, la început, specii naturale; se invocă, mai întâi, zei ai soarelui, ai lunii, ai apei ori ai pământului. Mai târziu, un pas înainte va fi făcut, spre abstractizare şi transcendenţă: aşadar, vor apărea zei ai păcii, ai fertilităţii ori ai bogăţiei. Monoteismul va fi corolarul acestui lung proces care-şi are rădăcinile în lumea „sălbaticului": credinţa superioară a popoarelor civilizate.

Politeismul se dezvoltă mai ales atunci când se trece de la sălbăticie la epoca barbară. După Tylor, barbarii trăiesc din

agricultură, cunosc noţiunea de oraş şi scrierea, dar şi diviziunea muncii, iar organizarea lor socială este complexă. Politeismul devine la ei mai elaborat, marile spirite coexistând cu zeităţile mai primitive pe care le comandă: zeii râurilor nu au nici o putere fără „asentimentul" zeului soarelui. Panteonul reflectă întrucâtva ordinea socială, cu spirite „subalterne" care ascultă de zeităţi „regeşti". Iudaismul şi creştinismul reprezintă stadiul cel mai înalt al animismului. Credinţele religioase au evoluat, deci, din forme elementare spre forme tot mai complexe; există, deci, un „progres" de la o etapă la alta; Tylor notează că progresul apare pregnant în dezvoltarea moralităţii: dacă religiile primitive nu sunt, într-adevăr, morale, în măsura în care spiritelor nu le pasă deloc de ce face omul, pe de o parte, iar viaţa după moarte nu depinde de ceea ce ai făcut în timpul vieţii, pe de altă parte, în stadiile următoare, credinţele religioase devin morale: se crede, de acum, că ceea ce faci o viaţă întreagă va fi răsplătit sau pedepsit pe lumea cealaltă.

Ca şi un anumit număr de analişti ai religiei din epocă, Tylor crede că aceasta se bazează pe idei false. Animismul, afirmă acesta, nu este decât o eroare de proporţii: o piatră, un copac ori o statuie nu pot avea spirit, în timp ce plantele nu sunt ajutate să crească de nişte spirite. Raţiunea, doar ea, la început, l-a împins pe om spre animism, şi tot ea urma să-l îndepărteze de el în epoca modernă. Falsitatea superstiţiilor trebuie, treptat, să facă loc adevărului ştiinţei; de asemenea, trebuie să ne eliberăm de „chingile" animismului, adică ale religiei. Tylor propune un tablou destul de controversat al religiei: cu siguranţă, el o consideră ca fundamental falsă, dar afirmă, în acelaşi timp, că ea decurge din raţiunea umană, din voinţa acesteia de a explica lumea şi misterele sale. La un anumit stadiu de dezvoltare însă, ea devine inacceptabilă, fiind condamnată să dispară.

Teoria lui Tylor susţinea, oarecum, că omul primitiv era o fiinţă raţionalistă sau un filosof al ştiinţei şi că, în consecinţă, noţiunea de spirit nu avea cum să fie fructul unor credinţe raţionale. Aşa se face că, la origini, credinţele religioase nu erau ridicole: ele erau constructe consistente şi logice, bazate pe o gândire raţională şi pe o observaţie şi o cunoaştere empirice. Criticile la această teorie s-au manifestat imediat şi virulent. Durkheim consideră că omul primitiv n-avea nimic dintr-un filosof ce-şi construieşte sistematic teorii asupra fenomenelor care-l înconjoară. După „tatăl" sociologiei franceze, visătorul a crezut din totdeauna că este prada unei iluzii, a unui fenomen psihic, fără vreo cauză din afară. Evans - Pritchard l-a criticat pe Tylor în aceeaşi direcţie, făcând următoarea remarcă: această teorie este bazată doar pe supoziţii, lucrurile s-au petrecut, poate, după cum le-a imaginat Tylor, dar acestea au putut la fel de bine să se petreacă şi altfel (1965, pag. 25). Astfel de „reconstrucţii", continuă Evans - Pritchard, ne duc cu gândul la felul cum, de exemplu, leoparzii au putut să aibă pete pe piele. Poate fi adevărat faptul că indigenii îşi explică adesea credinţa în spirite făcând referire la vise, dar nimic nu ne face să credem că în aceasta ar consta punctul de plecare al oricărei religii. În plus, pe plan empiric de astă dată, societăţile cele mai primitive sunt departe de a ignora cultul zeităţilor: s-a susţinut chiar că credinţa într-un zeu suprem era răsplătită din plin (vezi, în special, M. Eliade, 1964), inclusiv în cazul populaţiilor celor mai primitive. Eliade arată chiar că felurite forme religioase au emanat din aceşti zei supremi, care nu par a constitui punctul culminant al unei lungi evoluţii. Dimpotrivă, o religie atât de elaborată ca iudaismul nu a evoluat deloc spre monoteism, în ciuda a nenumărate reforme. Demersul lui

Tylor îşi are, deci, limitele sale, însă nu trebuie pierdute din vedere meritele sale. Mai întâi, Tylor a căutat un numitor comun al tuturor religiilor, iar definiţia sa minimală – chiar dacă imperfectă – mai poate încă folosi. Pentru el, animismul nu este doar punctul de plecare al unei evoluţii, el mai este şi un fel de formă elementară a oricărei vieţi religioase. În acest sens, el a înţeles foarte bine că omul este un *homo religiosus* şi că credinţa în spirite este un element prezent în toate religiile. Pe scurt, Tylor s-a înşelat, desigur, crezând că animismul s-ar afla la originea oricărei vieţi religioase, însă avea dreptate să caute în orice viaţă religioasă elemente animiste.

Una dintre figurile cele mai interesante ale difuzionismului german, părintele Wilhem Schmidt, a contestat violent teoriile evoluţioniste. În lucrarea sa cea mai importantă, *Der Ursprung der Gottsidee* sau *Originea ideii de Dumnezeu*, şi-a propus să respingă ideea lui Tylor. Schmidt nu poate accepta că istoria umanităţii ar fi doar o trecere de la simplu la complex, o ameliorare continuă a grosierului, imperfectului, înspre perfecţiune şi civilizaţie. Pe plan religios, ceea ce Schmidt contestă, deci, este ideea după care popoarele cele mai primitive ar fi fetişiste, magice ori animiste, şi ar evolua, treptat, spre religie ori ştiinţă. Schmidt susţine că, dimpotrivă, populaţiile cele mai primitive au o cunoaştere etică şi pură a ideii de Dumnezeu. Este o răsturnare a teoriei lui Tylor, de vreme ce, după Schmidt, societăţile cele mai simple nu cunosc mare lucru din totemism, din fetişism ori din magie, care nu există la ele decât sub forme embrionare. Dimpotrivă, aceste societăţi primitive cunosc

o religie monoteistă, al cărei Dumnezeu este veşnic, omniscient, binevoitor, moral, atotputernic şi creator. Acest Dumnezeu e capabil de a satisface orice nevoie omenească. În afară de asta, şi opunându-se lui Tylor, părintele Schmidt susţine că acest Dumnezeu suprem şi creator a stabilit un cod moral pentru oameni. El s-a însărcinat cu educaţia lor morală şi socială şi a promulgat legi privitoare la aceste activităţi. I-a pedepsit pe cei care nu ascultau de legile sale şi i-a răsplătit pe cei care o meritau. Altfel spus, religia originară este esenţial morală. În plus, Dumnezeul suprem este o fiinţă bună; este indulgent, generos, corect. În sfârşit, multe populaţii povestesc şi astăzi cum Dumnezeul suprem s-a revoltat împotriva strămoşilor lor. Nu omul primitiv l-a creat pe Dumnezeu, ci Dumnezeu i-a învăţat pe oameni ce anume trebuiau să creadă şi felul în care aceştia urmau să-l venereze. După Schmidt, ideea unui Dumnezeu suprem şi creator există deja în zorii umanităţii; şi doar odată cu dezvoltarea culturii, cu perfecţionarea ştiinţelor şi a tehnologiei, această credinţă religioasă originară a degenerat şi s-a amestecat cu alte forme. În definitiv, nu omul l-a inventat pe Dumnezeu, ci, dimpotrivă, Dumnezeu l-a zămislit pe om. Schmidt şi discipolii săi au arătat, deci, că un număr important dintre populaţiile primitive venerau un Dumnezeu suprem, creator şi transcendent. Totuşi, să afirmi că acest Dumnezeu este o zeitate originară ţine de credinţă şi nu de antropologie.

„Anthropology", primul manual

În 1889, Tylor publică ceea ce, legitim, poate fi considerat primul manual de antropologie. Această lucrare, intitulată *Anthropology*, a cunoscut numeroase editări şi a fost citită de generaţii întregi de studenţi şi cercetători. Ştiinţa pe care o

apără Tylor este încă incertă. Ea nu s-a eliberat încă de antropologia fizică şi acordă încă un loc important diferitelor rase. Tylor notează, totuşi, că oricare ar fi diferenţele dintre oameni, structura trupului lor şi funcţionarea spiritului lor îi fac asemănători. Este ceea ce explică, de altfel, că diferitele rase sunt capabile să se cupleze şi, deci, să se reproducă. Chiar dacă oamenii aparţin uneia şi aceleiaşi specii, ei nu sunt, totuşi, toţi la fel, diferind prin însăşi evoluţia lor. Oamenii pot, deci, fi gândiţi ca provenind din strămoşi comuni, limbile lor purtând ele însele marca acestei evoluţii. Or studiul comparatist al limbilor poate, plecând de la aceasta, să ne ajute în reconstituirea istoriei umanităţii. Să luăm, de exemplu, aceste fraze în olandeză şi în engleză:

— Kom hier! Ga aau boord! Is de maan op? Hoe is het weder? Niet good. Het is een hevige storm en bitter koud nu.

— Come here! Go on board! Is the moon up? How is the weather? Not good. It is a heavy storm, and bitter cold now.

Comparaţia dintre cele două conversaţii face să iasă în evidenţă faptul că aceste două limbi au o origine comună. Se poate, de asemenea, concluziona, de aici, că germanii, olandezii şi englezii au şi ei o origine comună. Astfel, limbile sunt fructul unei evoluţii care se întinde de la limbajul animalelor şi al onomatopeelor la limbile moderne care strălucesc prin sofisticare. Istoria umanităţii este istoria evoluţiei.

Progresul nu ţine doar de tehnologie, el este prezent peste tot, în toate sferele vieţii sociale. Invenţiile tehnice care au marcat istoria recentă a Angliei nu sunt izolate de alte progrese. Căci nu numai cunoştinţele au evoluat: pe plan moral, oamenii sunt mai buni decât în trecut, iar opinia publică cere un comportament

superior celui de altădată. Aceste progrese care au caracterizat istoria recentă a Angliei, subliniază Tylor, nu sunt evenimente unice şi izolate: ele marchează, de fapt, istoria umanităţii întregi. Sarcina antropologiei este aceea de a reconstrui acest mers înainte înspre progres. Ea va trasa, astfel, evoluţia medicinei, din vremurile în care bolnavul se credea bântuit de demon până la descoperirea epilepsiei, sau trecerea lentă şi progresivă a adunărilor tribale tumultuoase spre reprezentarea parlamentară.

Antropologia lui Tylor constă în a reduce totul la trecut. Analizând limbajul, scrisul ori cultura materială, el se arată adesea capabil de intuiţii, dar rămâne închis în prisma evoluţiei, a mersului „triumfal" spre progres. Acest entuziasm se va tempera odată cu secolul al XX-lea, care, prin războaiele, dezastrele şi carnagiile sale, va întruchipa respingerea optimismului scientist şi a religiei progresului (Tagnieff, 2001, pag. 150).

JAMES FRAZER (1854 – 1941)

Atunci când vorbim de „antropologie de birou", la Frazer ne gândim, inevitabil. Acest adevărat ocnaş, care a petrecut mai mult de 12 ore pe zi, timp de 60 de ani, la masa de lucru, nu a vizitat nici o altă regiune mai „exotică" decât Grecia. Frazer apare, deci, ca un precursor, un gânditor al secolului al XIX-lea, deşi nu moare decât cu un an înaintea lui Bronislaw Malinowski, care i-a fost elev şi care simbolizează atât de bine era modernă a antropologiei. Alt paradox: Frazer, care a fost, se pare, unul din antropologii cei mai citiţi, este şi unul dintre cei care astăzi sunt cei mai contestaţi: nu există la ora actuală antropolog modern care să-l considere pe Frazer ca „tatăl său spiritual".

Acest scoţian se naşte într-o familie înstărită şi primeşte o educaţie pioasă în Biserica presbiteriană. Îşi face studiile la Universitatea din Glasgow, iar în 1874 devine student la Trinity College din Cambridge, unde avea să se şi sfârşească din viaţă. Student strălucit, el se dedică studiilor clasice ale limbilor greacă şi latină. În ciuda atmosferei călduroase pe care i-o trezesc serile de veghe, cu rugăciuni în familie, el avea să treacă, foarte devreme, de „partea raţiunii", adică să devină ateu, respingând religia creştină ca fiind în „întregime falsă". Prietenia sa cu William Robertson Smith (1846 – 1894) îi întăreşte această convingere. Robertson Smith fusese profesor de ebraică şi specialist în Noul Testament la Colegiul Teologic al Bisericii din Aberdeen. În 1875, a provocat un adevărat scandal, publicând, în *Encyclopedia Britannica*, două articole („Îngerul" şi „Biblia"), în care considera Biblia ca fiind scrisă de oameni şi nicidecum revelată de Dumnezeu; ea putea, deci, fi interpretată ca produs al epocii şi locurilor unde fusese scrisă. El afirma, pe lângă aceasta, că Noul Testament nu este deloc un compus omogen, ci seamănă mai degrabă cu o antologie eterogenă de texte scrise pe o perioadă de mai multe secole. Robertson Smith a trebuit să compară în faţa tribunalului Bisericii şi, demis din toate funcţiile sale teologice, a sfârşit prin a sosi, în 1883, la Trinity College, unde a devenit prietenul lui Frazer. În tocmai acest context, Frazer îşi abandonează cercetările asupra lui Pausanias, un călător grec al secolului al II-lea, pentru a se dedica capodoperei sale *The Golden Bough (Creanga de aur)*, o operă monumentală în 13 volume. În 1896, după moartea lui Robertson Smith, Frazer se căsătoreşte cu o văduvă de origine alsaciană, cu un evident caracter dominator, doamna Grow, născută Adelsdorfer, pe care Malinowski o numea „tovarăşa sa de temut". Aceasta se străduieşte să-i încurajeze şi chiar să-i promoveze cariera,

căci Frazer nu obţinuse până atunci niciodată nicio poziţie academică la Universitatea din Cambridge, unde era un fel de cercetător. Primeşte, în cele din urmă, toate onorurile şi, în 1908, devine titular al primei Catedre de antropologie, special create pentru el, la Universitatea din Liverpool. Era vorba de o numire pur onorifică, de vreme ce nicio indemnizaţie nu era legată de funcţia sa. Totuşi, nu este deloc capabil să se adapteze la viaţa din Liverpool şi, după doar cinci luni, se întoarce la Cambridge, apoi la Londra, unde trăieşte până la sfârşitul vieţii sale. Aceste câteva date biografice ne pot interesa pentru că ne pot aduce informaţii despre atmosfera intelectuală a epocii; e nimerit, însă, acum să ne ocupăm de ceea ce, pentru Frazer, a fost opera vieţii sale, adică faimoasa *Creanga de aur.*

În vremea Imperiului Roman, exista la Nemi, în apropierea Romei, un sanctuar, unde un cult îi era rezervat Dianei, zeiţa pădurilor, animalelor şi a fertilităţii, dar şi prinţului consort, Virbius. Acest sanctuar silvestru era scena unei bizare şi mereu repetate tragedii. Regula sanctuarului spunea, într-adevăr, că orice bărbat putea deveni acolo preot, luându-şi, astfel, titlul de rege al pădurii, cu condiţia să culeagă o creangă – numită creanga de aur – dintr-un copac sacru, care se găsea în păduricea ce înconjura templul, şi să-l ucidă, apoi, pe preotul de dinainte. Acesta era felul în care se succedau preoţii în acel sanctuar. Întrebarea care se pune este de a şti de ce preotul nou trebuia să-şi ucidă predecesorul. Şi de ce trebuia să culeagă el primul creanga de aur? De ce, în sfârşit, preotul era numit „regele pădurii"?

Aceste întrebări aveau să-l intrige pe Frazer într-o aşa măsură, încât îi trebuie o viaţă întreagă fie şi numai ca să încerce să răspundă la ele. El începe prin a constata că o astfel de confuzie nu avea niciun precedent în Antichitatea clasică şi că răspunsul la acest mister trebuia, aşadar, căutat în afara lumii clasice.

Un obicei atât de barbar contrastează flagrant, într-adevăr, cu moravurile rafinate ale societății romane din epocă; el apare, deci, ca o „relicvă izolată, ca o rocă grosieră apărută în mijlocul unei peluze bine tunse". Tocmai acest caracter barbar și grosier ne arată calea de urmat pentru a descoperi cheia misterului. În realitate, e necesar să ne orientăm spre societățile cele mai puțin avansate pentru a întâlni practici analoge.

Frazer va concepe *Creanga de aur* ca un adevărat roman polițist etnologic. Pentru el, enigma de la Nemi nu poate fi rezolvată decât recurgând la metoda comparativă. Conform acestei metode, trebuie clarificate faptele găsite într-o cultură prin comparație cu faptele culturale culese din alte societăți. Frazer decupează pur și simplu mitul roman în unități elementare, pe care le examinează una câte una, comparându-le cu elemente asemănătoare, pe care le găsim peste tot în lume. Astfel, el leagă preoția de la Nemi de fenomene similare, găsite în alte culturi sau în alte perioade, adică de fenomene strâns legate de elementele mitului. Astfel, Frazer examinează noțiunile: copac - sacru, rege - preot, preot - zeu, regicid, tabu, cultele fertilității și ale copacilor, influența sexelor asupra vegetației, țapii ispășitori... într-un cuvânt, toate elementele care se regăsesc, sub o formă ori alta, în mitul de la Nemi.

Frazer se apleacă, de exemplu, asupra instituției de rege - preot, care nu era necunoscută în Grecia și Italia antice, dar pe care o regăsim mai ales în multe societăți primitive, care îl consideră pe rege suveran, dar și preot și magician. Tot la fel, cultul arborilor, un alt element de bază al mitului, se regăsește peste tot în lume. Pentru sălbatici, scrie Frazer, pe urmele lui Tylor, lumea întreagă este animată, lumea vegetală însăși nescăpând acestei reguli. Și copacii, și plantele sunt, deci, considerate ființe animate, însuflețite de un spirit. Arborii-spirit sunt

adesea asociaţi fertilităţii pământului, ceea ce face că există, în toată Europa rustică, sărbători ale arborelui-de-mai. Pe de altă parte, societăţile primitive cred, uneori, că securitatea lor şi cea a lumii sunt legate de viaţa unei incarnări omeneşti a divinităţii. Or omul–zeu trebuie ucis de îndată ce manifestă simptome de slăbiciune. Ucigându-l, adepţii speră să-i captureze sufletul care riscă să dispară odată cu evanescenţa puterilor sale. Tot în acelaşi mod, regii mistici ai apei şi ai focului, în Cambodgia, nu pot muri pe cale naturală. De îndată ce se îmbolnăvesc, aceştia sunt ucişi cu un pumnal. Un oracol al zeilor îi anunţă pe preoţi că regele din Meroe, Etiopia, urma să moară. Triburile Shilluk din Sudan nu tolerează la regele lor nicio slăbiciune, unul din fii putându-i urma după ce-l înfruntă în luptă. Călătorul arab Ibn Batuta a observat, şi el, un obicei cu totul straniu la sultanul din insula Java. Un om s-a prezentat în faţa sultanului, tăindu-şi capul. Sultanul i-a explicat atunci lui Ibn Batuta că oamenii făceau acest lucru din dragoste pentru el; toată curtea, trupele sale şi o mulţime numeroasă au asistat la funeralii, regele pregătindu-le fraţilor şi văduvei o „pensie consistentă"; totul ne duce cu gândul că acel om se jertfise pentru sultan. În multe cazuri, în sfârşit, uciderea unui rege poate fi doar „ritualizată", dacă nu cumva regele îşi sacrifică chiar unul din copii.

Ne putem gândi că regele din pădurea Nemi este întruchiparea spiritului copacului şi că, astfel, el are darul de a face fructele şi grânele să crească. Puterile sale erau, deci, deosebit de preţioase şi, pentru a le menţine intacte, trebuiau să fie ferite de decăderea bătrâneţii. De aceea, un om mai puternic trebuia să-l ucidă pe preot.

Mitul lui Balder, zeitate scandinavă asociată vâscului, ne permite să înţelegem de ce ucigaşul trebuia să şi taie ramura de aur. Se crede, într-adevăr, că viaţa lui Balder consta tocmai

în vâsc. Această plantă, care creşte în rămurişul copacilor, are ca trăsătură specială că nu atinge niciodată pământul, or omul primitiv a putut crede că spiritul zeului era mai în siguranţă acolo, la jumătatea drumului între cer şi pământ, idee pe care o regăsim, se pare, şi în cazul Acropolelor. În medicina veche, de altfel, vâscul nu poate niciodată atinge pământul. Astfel, această plantă este asimilată spiritului zeului ori al arborelui divin. Pentru a-l ucide pe zeu ori pe reprezentantul său, trebuie tăiat fie vâscul, fie ramura care-i conţine spiritul. Vâscul este, în afară de aceasta, cules cu ocazia solstiţiilor de vară şi iarnă, fiind, astfel, asociat cultului soarelui; cu ocazia ceremoniilor paralele, este curentă practica de a aprinde focuri imense pentru a însufleţi flacăra soarelui. Este ceea ce, se pare, explică şi faptul că rămurica din legendă ar fi una de aur, de vreme ce este legată de soarele care, periodic, trebuie ori reaprins, ori reînsufleţit. În ultimă instanţă, Frazer crede că zeul cerului şi al furtunii era marea zeitate a strămoşilor noştri, arieni, şi că asocierea frecventă a acestuia cu stejarul rezultă, se pare, din aceea că acesta ar fi o ţintă preferată a fulgerului. Astfel, preotul din Nemi îl simbolizează, ca preot–divin, pe marele zeu roman al cerului, Jupiter, care încuviinţează cu greu să „locuiască" în vâscul stejarilor. De aceea, preotul sanctuarului era mereu înarmat cu o sabie, pentru a apăra creanga mistică ce conţinea nu numai viaţa zeului, dar şi a lui.

Această teorie, speculativă prin excelenţă, nu mai găseşte, în zilele noastre, niciun apărător. După Ruth Benedict, *Creanga de aur* seamănă întrucâtva cu o versiune antropologică a monstrului lui Frankenstein (1934, pag. 49); acesta are ochiul drept în Fiji, cel stâng, în Europa, un picior în Ţara de Foc, un altul, în Tahiti etc. Izolând astfel trăsături culturale, îţi interzici să le înţelegi cu-adevărat, căci orice cultură este un an-

samblu integrat. În plus, făcând din acumularea faptelor principiul esenţial al metodei sale ştiinţifice, analiza comparativă este condamnată la superficialitate (Lévi-Strauss, 1958, pag. 317). Această manie de a compara instituţiile în afara oricărui context şi de a cita, într-un singur paragraf, vreo 6 triburi, din China şi până în Peru, contrastează cu minuţioasele analize ale etnografilor. Este ceea ce explică faptul că Frazer a fost dat uitării în etnologie, chiar dacă, după cum notează Edmund Leach, oarecum provocator, structuralismul lui Lévi-Strauss are, mai degrabă, puncte comune cu Frazer decât cu Malinowski (1982, pag. 28).

În a sa *„teorie a religiei"*, evoluţionismul lui Frazer străluceşte. Pentru Frazer, istoria umanităţii se rezumă la trei stadii: magia, religia şi ştiinţa. Ca şi Tylor, el este de părere că omul primitiv nu cunoaşte fiinţe naturale ori divinităţi. „Răsăritul umanităţii" este caracterizat de gândirea magică. În faţa eticii fenomenelor supranaturale, omul primitiv nu dispune, în realitate, decât de magia pe care o are la bază teoria „cauzaţiei": un element natural urmează mereu unui altuia, şi aceasta fără intervenţia vreunei fiinţe spirituale; altfel spus, conform gândirii magice, evenimentele apar într-o ordine precisă. În acest sens, magia este preştiinţă şi provine din aceeaşi concepţie asupra naturii ca şi ştiinţa, anume că natura este făcută din ordine şi uniformitate. Magia este „sora bastardă" a ştiinţei: precum omul de ştiinţă, magicianul defineşte nişte legi naturale şi încearcă să le pună în slujba omului, dar, contrar ştiinţei, legile magice sunt imaginare, ele bazându-se pe o iluzie. Magia încearcă, deci, să manipuleze legile naturii, fundamentându-se pe observaţia cvasiştiinţifică după care aceleaşi cauze produc mereu efecte identice. Din acest motiv, Frazer consideră magia o pseudoştiinţă, ceea ce face că, plecând de la această consta-

tare de regularitate, magicianul se va strădui doar să enunţe legi: de exemplu, el afirmă că un anume ritual provoacă acelaşi efect precum o recoltă bună, fertilitatea vitelor, o sarcină ori însănătoşirea în urma unei boli.

Toată gândirea magică, după Frazer, este dominată de două legi: există, mai întâi, o „lege de similaritate", care se bazează pe principiul că „asemănătorul naşte asemănător" (*The like produces the like*) sau că un efect este asemănător cauzei sale. Plecând de la această lege, magicianul deduce o consecinţă din faptul că poate produce un lucru imitându-l, este vorba de magia homeopatică; astfel, magicianul care doreşte să-şi distrugă ori rănească un duşman, o poate face chiar şi numai pornind de la o imagine, de la o reprezentare a acestuia din urmă; dacă imaginea suferă, va suferi şi duşmanul. Frazer povesteşte că, dacă vor să ucidă pe cineva, indienii Cora din Mexic fabrică o statuetă din pământ care-l reprezintă şi o lovesc murmurând incantaţii. La huţulii din Carpaţi, soţiile vânătorilor nu pot ţese atunci când soţii le sunt la vânătoare, căci vânatul ar fugi la fel de repede ca şi „suveica", iar vânătorul nu ar fi în stare să-l prindă. Am putea continua cu astfel de exemple la nesfârşit, dar ne mulţumim doar să spunem că aceasta este o lege imitativă, magicianul procedând, în cazul de faţă, prim mimetism. A doua lege este cea a contactului sau a contaminării, care postulează că lucrurile care au fost în contact vor continua să acţioneze unele asupra celorlalte şi după ce au fost despărţite. Prin această lege, magul produce o magie contagioasă, conform căreia ceea ce este făcut unui obiect material va afecta persoana care, înainte, a fost în contact cu acel obiect. Toate relicvele şi farmecele sunt determinate de această lege. Plecând de aici, există credinţa, în mai multe locuri de pe planetă, că putem acţiona asupra unei anumite persoane purtând mereu

o meşă din părul ori o bucată din haina sa. În Malaysia, dacă cineva a fost rănit de o săgeată şi dacă rana se infectează, se păstrează săgeata şi se aşază într-un loc umed şi călduţ, pentru a atenua inflamaţia celui atins. Vânătorii germani aruncă în aer pământul care poartă urme de vânat, crezând, astfel, că-i taie capul. Cei din tribul Basutos se grăbesc să ascundă un dinte care a fost smuls, căci se tem că duşmanul le-ar putea face rău acţionând asupra acestuia.

Creanga de aur este, mai înainte de toate, o incredibilă colecţie de mii de exemple asemănătoare. Dar ceea ce ne interesează aici este faptul că Frazer consideră toate aceste „legi" ca pe nişte „superstiţii"; ele sunt înşelătoare şi cei care cred în ele sunt victimele unei iluzii. Magia este, deci, un fals sistem de legi naturale şi, pe deasupra, un prost ghid de bună purtare (pag. 11). Omul primitiv sfârşeşte prin a-şi da seama el însuşi de caracterul fantasmagoric al credinţelor sale şi, pentru a fi ajutat să rezolve o sumă de probleme, el va face, progresiv, apel la fiinţe supranaturale, a căror putere este judecată a fi mult superioară oamenilor.

Vârsta magiei este atunci urmată de o alta, vârsta religiei. Cei mai inteligenţi dintre oamenii primitivi şi-au dat seama că, într-adevăr, trăgeau de fire de care nimic nu atârna, că ceea ce ei considerau a fi cauza nu era nicidecum o cauză: ploaia cădea fără ca riturile să fie împlinite, iar soarele continua să strălucească în toată „splendoarea" lui, anotimpurile se perindau şi nimic nu se schimba când aceste ritualuri magice se opreau. Totul era, deci, o iluzie? Omul rămânea pe mai departe neputincios în faţa măreţiei naturii ! Era copleşit de forţe superioare. Dacă lumea continua să se învârtă fără ritualuri magice, aceasta însemna că omul era supus unei puteri superioare care guverna ordinea lumii, şi anume nişte forţe supranaturale care fac să bată vântul şi

să se audă tunetul; tot acestea erau cele care acopereau dealurile cu păduri şi vegheau ca fiecare să-şi primească partea sa de hrană. Astfel s-a dezvoltat religia care, treptat, a înlocuit magia şi care se caracterizează prin recunoaşterea unor puteri superioare omului. Omul religios concepe, deci, lumea şi natura ca fiind controlate de voinţa ori capriciile unor fiinţe supranaturale care depăşesc cu mult forţele omului.

Această concepţie, însă, se dovedeşte ea însăşi nesatisfăcătoare, de vreme ce se bazează pe ideea că succesiunea evenimentelor naturale nu este supusă unor legi imuabile, că în natură, deci, nu există cicluri. Or experienţa contrazice asemenea idei: cu cât observăm mai multe fenomene naturale, cu atât suntem frapaţi de uniformitatea, precizia cu care acestea au loc în natură. Fiecare progres major al cunoaşterii contribuie la această idee de ordine naturală, marginalizând concepţia dezordinii aparente. Spiritele cele mai strălucite ajung să respingă teoria religioasă a naturii, astfel, religia fiind uşor înlocuită de ştiinţă. Să-l lăsăm pe Frazer să concluzioneze, în tonul său liric caracteristic:

> „Abundenţa, soliditatea şi măreţia rezultatelor obţinute de ştiinţă îşi dau mâna în a ne întări credinţa profundă în justeţea ei. După ce am bâjbâit, încă din timpuri imemoriale, prin întuneric preţ de mii de ani, omul a descoperit, în sfârşit, secretul labirintului, cheia de aur care deschide toate secretele naturii. Nu este, probabil, deloc exagerat să spunem că speranţa în progres – moral, intelectual şi material – este legată de succesele ştiinţei şi că orice obstacol aşezat în calea descoperirii ştiinţifice este o injurie adusă omenirii" (1987, pag. 712).

Reiese în mod clar din aceste consideraţii legate de concepţia lui Frazer că acesta consideră atât magia, cât şi religia

ca nişte explicaţii iluzorii asupra lumii. De altfel, nu le are în vedere decât ca explicare a fenomenelor naturale: după el, magia şi religia nu servesc decât pentru a explica anumite fenomene, precum vântul ori tunetul, de aceea nu-i este deloc greu să tragă concluzia că explicaţia ştiinţifică a fenomenelor este preferabilă oricărei explicaţii date de religie ori de magie. În afară de aceasta, şi nu trebuie să obosim s-o repetăm, Frazer, care nu i-a întâlnit niciodată şi cu atât mai puţin chestionat pe sălbaticii de care vorbeşte, emite ideea că aceştia cred în mod real în existenţa unei legături directe cauză – efect între ritul magic şi religios şi apariţia unor anumite fenomene. Or putem spune că această legătură este departe de a fi directă şi simplistă, după cum au afirmat unii. Aşezând fenomenele religioase pe planul explicaţiei faptelor naturale, Frazer ajunge să considere că există incompatibilitate, contradicţie şi chiar incoerenţă între explicaţia religioasă şi cea ştiinţifică. Dacă tunetul este un zgomot datorat răspândirii rapide a aerului încălzit de o descărcare electrică, el nu poate fi şi expresia mâniei lui Dumnezeu. Or, şi aici, este vorba de o versiune simplificată a realităţii religioase. Etnologii contemporani, din fericire, au depăşit acest tip de analiză.

În afară de aceasta, religia pare a se pierde în negura vremurilor. Etnologia modernă ne arată că populaţiile cele mai primitive au concepţii religioase bine ancorate. Tot la fel, dacă şi magia şi ştiinţa încearcă să supună realitatea, ne putem întreba dacă ele nu au cumva ceva în comun. În sfârşit, nu este sigur că ştiinţa ar fi înlocuit religia. Ea aduce, cu siguranţă, răspunsuri şi explicaţii multor fenomene pe care religia, la un moment dat al istoriei sale, a crezut că le poate explica, dar nici ea nu a răspuns la întrebările fundamentale ale omului, şi anume originea sa, raţiunea sa de a fi şi destinul său; astfel, în acest

sens, ştiinţa nu a putut zgudui fundamentele înseşi ale credinţelor religioase.

CRITICA DIFUZIONISTĂ

Curentul care avea să se numească „difuzionism" s-a născut dintr-o reflecţie, dar şi dintr-o iritare în legătură cu excesele şi erorile evoluţioniştilor. De aceea, difuzionismul constituie o etapă importantă pe drumul înspre antropologia modernă, ale cărei baze le pune, în special întru prefigurarea culturalismului şi a relativismului. El insistă, într-adevăr, pe omogenitatea relativă a grupurilor culturale pe care se străduieşte să le construiască. În sfârşit, cultura materială se află printre preocupările sale esenţiale; din mai multe puncte de vedere, acest curent ar putea apărea ca expresia teoretică a modului de expunere al muzeelor de etnografie care, prezentând într-o vitrină obiecte provenite din diferite părţi ale lumii, fac să se nască în public ideea că trebuie să existe o legătură între aceste obiecte. Pentru difuzionişti, această legătură este transmiterea acestor obiecte de la un ansamblu cultural la altul. Ceea ce difuzioniştii, printre care numărăm autori ca Grafton Elliot Smith, Fritz Graebner ori Clark Wissler, au contestat înainte de toate a fost faptul că omul ar fi o fiinţă inventivă. Într-adevăr, pentru teoreticienii evoluţionişti, fiecare societate trece, inevitabil, prin stadii determinate, pasajul de la un stadiu la altul realizându-se cu ajutorul inventării de noi instrumente, idei ori instituţii. Fiecare societate ar fi inventat, întrucâtva, focul, fierul, religia, agricultura etc. O astfel de afirmaţie, subliniază difuzioniştii, este absurdă. Să crezi că fiecare societate duce la o existenţă independentă este o aberaţie: „sălbaticul nu a descoperit şi nu a inventat nimic", declara un critic al teoriei

evoluţioniste. Antropologii europeni şi americani au preluat ideea, afirmând că majoritatea trăsăturilor culturale nu au fost inventate decât în unele locuri, rare, fiind apoi împrumutate de alte societăţi. Difuzioniştii şi-au fondat, deci, teoriile pe faptul de netăgăduit că ideile şi trăsăturile culturale călătoresc, că sunt transmise de pe un continent pe altul şi că se distribuie în lumea întreagă prin intermediul migraţiilor sau de-a lungul rutelor comerciale. Altfel spus, o invenţie este un fenomen unic, care se „difuzează" către alte societăţi. Este relativ uşor să înţelegem acest lucru astăzi, când acest proces de difuzare este deosebit de rapid şi important. Fiecărei invenţii contemporane i-a trebuit foarte puţin pentru a se răspândi în toată lumea. Difuzioniştii nu au făcut altceva decât să afirme că acest proces, departe de a fi o noutate, a marcat toată istoria omenirii. Au susţinut, deci, că tehnicile complexe nu au fost „inventate" decât o singură dată şi că toate formele diverse ale fiecăreia dintre aceste tehnici provin dintr-o unică „matrice culturală".

Curentul difuzionist nu este la drept vorbind o şcoală, ci, mai degrabă, o reacţie la anumite excese ale evoluţionismului. A exercitat o influenţă considerabilă în arheologie, care a utilizat descoperirile făcute în diferite culturi pentru a stabili legături istorice între locuitorii acestora; astfel, atunci când arheologul descoperă, în două culturi diferite, unelte având aceeaşi concepţie, el face automat o legătură între aceste două culturi. Antropologii, la rândul lor, vor încerca să descopere aceste focare de cultură şi să arate cum s-a înfăptuit difuzarea trăsăturilor culturale plecând de la ele. Vom regăsi aspecte ale curentului difuzionist când vom aborda autori ca Boas sau Herskowits; pentru moment, ne vom mulţumi cu notarea ideii că acest concept introduce un mecanism important de schimbare socială, care dă seama asupra unor fenomene esenţiale.

IMPORTANȚA ȘI LIMITELE ANTROPOLOGIEI EVOLUȚIONISTE

Preocupările evoluționiste au dispărut aproape în totalitate din studiile antropologice moderne și, în afară de o școală americană foarte activă, nu mai există niciun etnolog care să se revendice ca fiind evoluționist. Evoluționismul se bazează pe ideea formală, clară, cum că societățile se schimbă. Evoluția tehnicilor și a vieții economice ar acredita teoria evoluționistă, de vreme ce e incontestabil că societățile pot fi clasate după nivelul lor tehnoeconomic și că această evoluție, de la toporul din piatră la calculator, merge de la simplu la complex. Problema a apărut atunci când evoluționiștii nu s-au mai mulțumit cu atât doar, înțelegând să arate că toate instituțiile omenești cunosc o evoluție paralelă cu dezvoltarea tehnicilor de producție de bunuri materiale. În plus, teoreticienii evoluționiști credeau, în nenumărate cazuri, că schemele lor de evoluție erau unilinare, prin urmare că societățile treceau, inevitabil, toate, prin fiecare stadiu de dezvoltare. În sfârșit, aceștia considerau că fiecare nou stadiu era o ameliorare în raport cu stadiul dinainte, toată teoria lor fiind, de aceea, traversată de o judecată de valoare. Dacă ne putem închipui că agricultura, care înlesnește hrănirea unui număr important de persoane pe kilometru pătrat, reprezintă o ameliorare tehnologică în raport cu vânătoarea, nu vedem pe ce criteriu ne-am putea baza în a afirma că monoteismul reprezintă o ameliorare în raport cu politeismul, dacă nu cumva pe criterii arbitrare și etnocentrice. Am mai spus-o, „reconstruirile" evoluționiste nu erau adesea decât inutile eforturi ale imaginației fără baze empirico-istorice. „Stadii" întregi, precum promiscuitatea sexuală, magia, căsătoria în urma capturii ori comunismul primitiv, nu au existat decât în mintea acestor savanți iluștri. Văzând peste tot „vestigii", primii an-

tropologi au omis adesea să arate interdependenţa dintre diversele forme sociale.

Interesul şcolii evoluţioniste este, prin urmare, esenţialmente istoric. Este vorba despre intelectualii evoluţionişti care, prin curiozitatea şi inteligenţa lor, au pus bazele disciplinei şi care, prin întrebările lor fundamentale, îşi vor fi incitat elevii în a aduna din ce în ce mai multe materiale. Plecând de la o disciplină încă speculativă, antropologia înainta astfel pe calea unei cunoaşteri empirice. Totuşi, respingând evoluţionismul într-un mod atât de radical, antropologia socială avea de asemenea să se angajeze pe o cale plină de piedici, pe care nu putea să le evite mereu. Astfel, ca reacţie împotriva evoluţionismului, ea a ajuns să conceapă societăţile într-un mod static, lăsând în urmă schimbarea din societate şi istoria. În afară de aceasta, problema originii instituţiilor a fost abandonată fără a fi fost rezolvată. În sfârşit, relativismul absolut în care urmau să se refugieze un Franz Boas sau unii din discipolii acestuia îndepărta antropologia de orice efort de sistematizare.

2

ŞCOALA FRANCEZĂ

Împreună cu Statele Unite şi Marea Britanie, Franţa este, incontestabil, o ţară care a marcat istoria antropologiei sociale. Amprenta ei nu a fost mai puţin specifică, deşi antropologilor francezi le-a venit mult mai greu să se acomodeze cu lumea empiristă malinowskiană decât omologilor lor anglosaxoni; prin urmare, cel puţin în prima perioadă, nu prin aportul lor etnografic francezii vor marca istoria acestei discipline. Cu siguranţă, pozitivismul lui Auguste Comte, care este, fără îndoială, unul din fundamentele esenţiale ale funcţionalismului, a influenţat şi curentul sociologic al lui Durkheim şi ceea ce numim îndeobşte şcoala *Anului sociologic*, de la numele unei reviste majore fondate de Durkheim şi conduse multă vreme de nepotul său, Marcel Mauss. Această şcoală, incluzându-l şi pe Durkheim, nu a părut niciodată ruptă de preocupările majore ale etnologiei, dimpotrivă, vom găsi înăuntrul ei autori şi lucrări care pot fi considerate ca jaloane fundamentale ale gândirii antropologice.

Să dăm Cezarului ce-i al Cezarului şi să începem cu cel mai important pe această linie, sociologul Émile Durkheim, a cărui influenţă asupra ştiinţelor sociale a fost şi rămâne considerabilă.

GÂNDIREA ANTROPOLOGICĂ LA ÉMILE DURKHEIM (1858 – 1917)

Émile Durkheim se naşte la Épinal, în 1858, într-o familie de rabini. Declarat reuşit la Şcoala Normală Superioară, îşi ia diploma de licenţă, pentru a începe, apoi, redactarea unei teze de sociologie, care avea să poarte numelę de *De la division du travail social* (1893). În 1885, el este numit lector la Universitatea din Bordeaux, unde predă înainte de cariera de la Sorbona. În 1898, fondează *Anul sociologic*, o revistă de ştiinţe sociale, care va deveni purtătoarea de cuvânt a unei adevărate şcoli de sociologie şi care îi numără în rândurile sale pe Marcel Mauss, nepotul lui Durkheim, pe Robert Hertz, Henri Hubert, Paul Fauconnet, Célestin Bouglé, Marcel Granet şi mulţi alţii. Émile Durkheim moare la Fontainebleau, pe 17 noiembrie 1917.

În rândurile care urmează, nu avem pretenţia de a face sinteza unei opere, care a făcut deja obiectul unor multiple exegeze. Ne vom mulţumi, mult mai modest, să punem în evidenţă doar câteva trăsături specifice ale acestei gândiri, care par a fi marcat gândirea antropologică. Durkheim, într-adevăr, a fost recunoscut de către figuri marcante ale antropologiei, ca a fi avut o influenţă determinantă: Malinowski îl recomanda studenţilor, iar Radcliffe-Brown se reclama direct din opera sa. Dihotomiile între sacru şi profan sau între societăţile segmentare şi organice au devenit categorii imposibil de ignorat ale gândirii antropologice, categorii care au mai împrumutat de la Durkheim şi noţiunea de reprezentări colective sau ideea că există fapte sociale care transcend diferenţele individuale. Astfel, în critica sa adusă teoriei americane a relaţiei de rudenie, antropologul britanic Rodney Needham dezvoltă ideile lui Marcel Mauss şi reaminteşte de mai multe ori că studiul relaţiei de rudenie trebuie să ţină seama de grupuri şi nu de indivizi (Needham, 1962,

pag.7 şi pag. 13). Antropologia britanică, notează Ioan Lewis, a cunoscut drept caracteristică principală această moştenire a lui Durkheim, care se distinge printr-o anumită aversiune faţă de individ şi psihologie, în beneficiul grupurilor sociale (Lewis, 1971, pag. 168). Antropologia devine, deci, socială şi se pare că îşi datorează atât definiţia, cât şi studiul structurilor sociale moştenirii lui Durkheim (vezi Chazel, 1999, pag. 84; Tarot, 2003, pag. 105; Barnard, 2000, pag. 63).

Dacă Durkheim a marcat evident antropologia britanică, acesta şi-a lăsat o amprentă încă şi mai puternică asupra etnologiei franceze. Marcel Mauss, în special, este în mod regulat considerat dacă nu părintele spiritual, măcar cel fondator al acesteia din urmă; or legătura cu Durkheim nu era doar de ordin familial.

Metoda

În *Les Règles de la méthode sociologique*, Durkheim enunţă o serie de principii epistemologice care vor marca puternic antropologia socială modernă. La începutul secolului al XX-lea, antropologia socială doreşte să se descotorosească de biologie, găsind la Durkheim un program de realizare a acestei specificităţi a socialului. După sociologul francez, într-adevăr, sociologia se defineşte ca studiu al faptelor sociale. Antropologia socială, în special în cadrul funcţionalismului britanic, va relua din plin această idee a originalităţii socialului. În al doilea rând, Durkheim defineşte faptul social ca ceva ce există în afara individului, altfel spus, afirmă că faptele sunt reale (Chazel, 1975, pag. 12), că au o existenţă proprie, exterioară individului (Durkheim, 1973, pag. 4) şi că sunt detaşate de subiecţii conştienţi care şi le reprezintă (*ibid*., pag. 29); din acest moment, va afirma cu tărie că trebuie ca faptul social să

fie considerat ca o realitate. Nu e necesar să zăbovim aici asupra numeroaselor discuţii alimentate de o asemenea poziţie, ne vom mulţumi doar să notăm că această exterioritate şi obiectivare a faptului social stau din plin la baza concepţiilor malinowskiene ale observaţiei participante. Întreaga antropologie clasică se bazează, cel puţin implicit, pe această idee, conform căreia există o lume obiectivă deasupra indivizilor, lume care poate fi surprinsă doar din exterior. Durkheim însuşi militează pentru necesitatea „observării" fenomenelor sociale. După ce a distins sociologia de psihologie, el o disociază şi de filosofie, pentru a face din ea o disciplină pozitivă, care-şi alimentează, cu alte cuvinte, cunoştinţele din observaţie (1973, pag. XIII). Chiar dacă Durkheim nu şi-a pus mereu în practică profesiunea de credinţă de natură empiristă (Boudon, 1998, pag. 101), toate aceste elemente constituie baza însăşi a epistemologiei etnologice.

Apropierea de etnologie apare şi în conceptul lui Durkheim despre reprezentările colective. Acestea din urmă sunt definite ca „stări de conştiinţă colectivă", care, astfel, depăşesc conştiinţa individuală. Conceptului, aşa cum îl utilizează Durkheim, nu-i lipseşte ambiguitatea: prima dificultate rezidă, se pare, în faptul că Durkheim pare a se preocupa mai mult de adjectiv decât de substantiv; noţiunea de „reprezentare" nu este decât amintită şi asta pentru a insista asupra caracterului ei „colectiv". Durkheim nu face legătura dintre noţiunea de „reprezentare colectivă", al cărei studiu devine, poate, caracteristica majoră a sociologiei sale (Lukes, 1973, pag. 6), şi „faptul social", care, considerat la început doar o realitate, devine, la rându-i, o noţiune-cheie a sociologiei. Aceeaşi ambiguitate este prezentă şi la Malinowski, când acesta defineşte etnografia ca ştiinţă a observaţiei, afirmând că scopul ei este acela de a

surprinde „punctul de vedere indigen", altfel spus, un anume sistem de reprezentări. În realitate, putem crede că atât pentru Durkheim, cât şi pentru Malinowski, reprezentările (colective) sunt realităţi sui-generis sau, pentru a relua termenii lui François Laplatine, sunt „dispariţii ale semnului în favoarea faptului" (1999, pag. 89); altfel spus, ele ajung, întrucâtva, să materializeze gândirea sau credinţele, făcându-le să treacă drept reale sau materiale, făcând din realitate ceea ce Proust numea „o jalnică dare de seamă" (*ibid.*, pag. 111). Ideea de reprezentare este, se pare, legată de o viziune pozitivistă asupra lumii.

Importanţa acordată noţiunii de „societate" este un alt factor care-l apropie pe Durkheim de funcţionalismul structural britanic. În sociologia durkheimiană, „societatea" este o entitate fundamentală, prezentată direct, în mod axiomatic. Ea este o entitate care posedă o realitate proprie, dincolo de suma indivizilor care o compun. Nu serveşte, deci, la nimic să vrei să studiezi societatea având la bază motivaţii şi alegeri individuale (Perry, 2003, pag. 98). De aceea, Durkheim, subliniază Raymond Boudon (1998, pag. 94), nu ezită în a personaliza societatea. Aceasta, la urma urmelor, funcţionează ca o fiinţă vie. Or, pentru a trăi, o societate are nevoie de coeziune şi de regularitate (Durkheim, 1978, pag. VI). Chiar devenind autonom, individul continuă să fie dependent de societate (*ibid.*, pag. XLIII). Indivizii se asociază, continuă Durkheim, tocmai pentru că sunt diferiţi: ceea ce e adevărat în legătură cu actul căsătoriei rămâne valabil şi în cazul diviziunii muncii şi, mai mult, al diviziunii sexuale a muncii, forma sa elementară. Diviziunea muncii este, deci, un fenomen esenţial al vieţii sociale, căci permite apariţia solidarităţii.

Solidaritate şi individ

În dorinţa sa de a fonda o adevărată ştiinţă a societăţii, pe Durkheim l-au interesat, în mod natural, „societăţile inferioare". Faţă de societăţile superioare, el le consideră pe acestea din urmă în mod ambivalent: ele ţin de aceleaşi mecanisme generale de funcţionare a societăţii, de aceea comparaţia permiţând punerea în lumină a societăţilor superioare. Dar, în acelaşi timp, ele pot prezenta şi caracteristici proprii, şi atunci pot fi diferite de societăţile mai avansate. Trebuie să reamintim că, fără să poată fi esenţial legat de acesta, Durkheim a fost mult influenţat de evoluţionism, curent care se regăseşte sub diverse aspecte în întreaga sa operă. Într-un anumit mod, se poate chiar spune că Durkheim întrupează în mod clar trecerea de la evoluţionism la funcţionalism, al cărui teoretician precursor este şi el, printre atâţia alţii.

Dacă, în mod natural, omul este o fiinţă socială, adică predispusă la o viaţă socială, sarcina sociologiei este aceea de a înţelege mecanismele vieţii în societate. Totuşi, sociologia a subliniat de la început limitele unei concepţii pur abstracte a societăţii şi a mecanismelor sale şi s-a străduit să-i pună în evidenţă diversele forme fundamentale. S-ar putea spune că ideea însăşi de societate este canalizată aproape automat spre ideea de pluralitate. Societatea este, într-adevăr, greu de conceput în afara unor entităţi specifice. Astfel, una din definiţiile cele mai influente ale conceptului de societate a fost enunţată de sociologul german Ferdinand Tönnies (1855 – 1936). Este interesant de notat, în acest caz, că această definiţie cuprinde deja o dimensiune comparativă, deoarece, în viziunea sociologului, conceptul de societate *(Gesellschaft)* nu este înţeles decât în raport cu cel de comunitate (*Gemeinschaft*): după Tönnies, ideea de comunitate este caracterizată de cea de proximitate, atât afectivă, cât şi spa-

ţială a indivizilor. În comunitate, ideea de NOI prevalează asupra celei de EU, individul „topindu-se" în colectiv. Societăţii, dimpotrivă, îi sunt caracteristice formele moderne de sociabilitate şi se bazează pe interesele personale. La baza raporturilor sociale, orientate spre piaţă şi contract, se află interesul. Regăsim, aici, acele urme de romantism german care îi vor aduce lui Tönnies faima de a fi considerat ca un teoretician al *Heimat*-ului.

Opoziţia avansată de Tönnies a fost reluată de Durkheim, pentru care societăţile se diferenţiază în funcţie de două tipuri de „solidaritate". Solidaritatea mecanică şi cea organică. Prima se exprimă prin similitudine, şi anume prin sentimente comune ce îi unesc pe oameni. A doua, dimpotrivă, constă în interdependenţa şi diviziunea muncii, fiecare participând la logica întregului după posibilităţi. Cu toate că nu s-a insistat mereu asupra acestui fapt, locul individului este şi el un factor distinctiv crucial la Durkheim: acesta din urmă consideră, într-adevăr, că, în cazul „solidarităţii mecanice", individul nu-şi aparţine, fiind pe de-a întregul supus colectivităţii (Durkheim, 1978, pag. 100 şi 170). Dimpotrivă, societatea organică îl presupune pe individ ca având o „sferă de acţiune" şi o personalitate proprie. În acest caz, indivizii sunt, în mod necesar, diferiţi unii de alţii (*ibid.*, pag. 100). Durkheim crede că solidaritatea mecanică este mai întâlnită la „societăţile inferioare", dar face ca acest tip de solidaritate să depindă de diviziunea muncii: cu cât aceasta din urmă este mai rudimentară, cu atât solidaritatea va fi de tip mecanic şi cu atât indivizii se vor asemăna unii cu alţii. Originalitatea caracterelor nu există atât timp cât nu există individualitate psihică. Dimpotrivă, la popoarele civilizate, diviziunea muncii e maximă, iar indivizii sunt total diferiţi.

Solidaritatea organică se substituie, treptat, solidarităţii mecanice, care se exprimă pregnant în societăţile construite

pe clanuri, formate din segmente similare. Pe măsură ce societatea devine tot mai complexă, solidaritatea devine organică (*ibid.*, pag. 159). Chiar dacă mai persistă anumite urme de solidaritate mecanică, asistăm, în mod evident, la un fenomen de substituire. Teoria lui Durkheim enunţă un principiu care poate părea ca fiind paradoxal: după sociologul francez, societatea modernă ar fi, la urma urmelor, mai solidă şi mai solidară decât societăţile inferioare, unde domneşte tipul de solidaritate mecanică. Într-adevăr, acestea din urmă sunt mai fragile, rupturile fiind, în cazul lor, mai frecvente. Segmentele componente sunt doar juxtapuse, precum „cercurile" anelidelor care se separă de corpul principal, fără a dăuna în vreun fel vitalităţii acestuia (*ibid.*, pag. 157). Altfel spus, omul, sau un segment, nu este obligat să rămână prins de grup, fiecare având libertatea de a se desprinde (*ibid.*, pag. 120). Nimic din toate acestea nu subzistă în societăţile bazate pe solidaritate organică: chiar dacă individualităţile ies aici în evidenţă, ele fiind dependente unele de altele, solidaritatea ar fi la ele şi mai pregnantă. Diversele părţi constitutive ale societăţii nu pot fi despărţite cu uşurinţă. Durkheim mai afirmă şi faptul că societăţilor segmentare le vine mai uşor să integreze elemente străine, în timp ce procesul de integrare în societăţile organice este mai de durată (*ibid.*, pag. 122), mai dificil. Altfel spus, solidaritatea organică ţese legături mult mai puternice între oameni.

Ne-am putea întreba dacă, în felul acesta, Durkheim nu validează cumva o concepţie pur liberală a vieţii sociale în societăţile moderne, de vreme ce afirmă că dezvoltarea individualităţii antrenează o întărire a legăturii sociale; aceasta din urmă n-ar rezulta decât din interesul indivizilor de a rămâne împreună. În altă parte, el va afirma puternic credinţa în

individualism, care este, după el, un produs al societății. (Lukes, 1973, pag. 342). Totuși, Durkheim nuanțează această convingere, subliniind că altruismul este baza fundamentală a oricărei vieți sociale și că, pentru a trăi împreună, oamenii trebuie „să facă sacrificii reciproce" (*ibid.*, pag. 207-209). Sugerează, deci, că tipul de solidaritate mecanică nu dispare niciodată complet. Mai departe, face referire la o întărire a justiției sociale și la necesitatea unei mai mari echități (*ibid.*, pag. 311), pentru a reaminti, în sfârșit, că o societate nu se poate menține în afara solidarității. Totuși, Durkheim nu profită din plin de pe urma acestor ultime remarci care ar fi putut conduce la o micșorare a prăpastiei care separă societățile „inferioare" de cele „civilizate". Chiar dacă percepe necesitatea unui anumit sentiment colectiv în societățile industriale, el nu repune nicidecum în discuție ideea potrivit căreia existența individului este „nulă" (*sic!*) în societățile mecanice. Vedem, deci, cum avansează o concepție holistică a societății „primitive", concepție despre care am văzut că va domina curentul structural-funcțional.

Este interesant de notat apoi cum trece Durkheim de la diviziunea muncii, adică de la o formă de organizare, la un sentiment, și anume la solidaritate. Diviziunea muncii ar fi, la urma urmelor, elementul crucial al solidarității între membrii unei societăți și este ceea ce, se pare, îl face să creadă că solidaritatea se dezvoltă într-o societate tot mai complexă. Putem presupune că ar fi fost puternic influențat de recrudescența naționalismelor în Europa. El însuși se trage dintr-o regiune de frontieră, iar familia sa a fost marcată de rivalitatea ce a opus Franța Germaniei, rivalitate ce se va amplifica până în momentul declanșării războiului în care își va pierde fiul. Mai târziu, afacerea Dreyfus l-a condus la reafirmarea sentimentelor sale naționaliste.

Altfel spus, patriotismul i-a apărut ca un sentiment mai profund decât sentimentul de „apartenenţă tribală". În acelaşi timp, este remarcabil să constatăm că, în ciuda faptului că a afirmat caracterul ireductibil al societăţii, care nu se limitează la suma motivaţiilor individuale, el face ca forţa legăturii sociale să provină din conştiinţa individuală, din sentimentul indivizilor în raport cu grupul. Regăsim aceeaşi ambiguitate în concepţia asupra societăţii segmentare, de vreme ce, chiar dacă afirmă „nulitatea" individualităţii în societăţile segmentare, Durkheim lasă individului a anumită autonomie, notând că tendinţele spre „fisiune" sunt aici mult mai puternice decât în societăţile avansate. Pe de altă parte, Durkheim nu consideră diviziunea muncii decât ca sursă de ataşament la grup, minimalizând şi alte valori, în special rolul religiei. În *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, totuşi, el va avansa ideea de funcţie de integrare socială a religiei.

Opoziţia dintre *Gemeinschaft* şi *Gesellschaft*, precum şi alte variante de viziuni dihotomice ale lumii va deveni o temă majoră a antropologiei sociale ce se naşte şi care, conform definiţiei sale ca ştiinţă a societăţilor primitive, va lua pe cont propriu opoziţia dintre EI şi NOI. Lévi-Strauss însuşi nu ezită în a opune „societăţile calde" „societăţilor reci", pornind de la gradul lor de istoricitate (Lévi-Strauss, 1973, pag. 40): etnologul francez recunoaşte imediat că o asemenea distincţie nu poate fi decât teoretică şi că ea nu corespunde exact niciunei „societăţi concrete", dar nu putem să nu remarcăm că asemenea distincţii, bazate pe impactul relativ al istoriei şi al schimbării, au fost extrem de influente şi ne-au şlefuit adesea viziunea despre lume.

Tot mai profund, transformările lumii contemporane ne invită, acum mai mult ca niciodată, să ne punem întrebări asupra pertinenței acestor reprezentări dihotomice asupra lumii. Aceste tipologii își găsesc, însă, insuficiența în propria lor rațiune de a fi: ele se prezintă, într-adevăr, ca alternative, ca opoziții radicale și exclusive, pentru a ajunge, foarte repede, să reveleze „esențe". Ele pleacă de la o iluzie sociologică care constă în a „topi" individul în sistem, negându-i orice libertate de acțiune. Ele transformă lumea în blocuri pretins omogene (de exemplu, Orientul și Occidentul, Nordul și Sudul); ceea ce face că ajungem, foarte repede, să ne punem întrebări asupra pertinenței lor; având în vedere aceste insuficiențe, ne temem ca ele să nu facă altceva decât să sărăcească analiza. Lumea contemporană accentuează și mai mult caracterul hazardant al unor asemenea dihotomizări: mondializarea, imigrația sau progresul tehnic fac ca orice cercetare de esență să fie încă și mai puțin credibilă decât în trecut. Societățile industriale sunt departe de a fi abandonat orice formă de „holism", după cum stau mărturie renașterile etnice, integrismul religios ori multiculturalismul american, manifestări care privilegiază recunoașterea colectivă în detrimentul valorilor individuale. Invers, lipsa diviziunii muncii sau slăbiciunea sa relativă nu duc nicidecum la o uniformizare psihologică a indivizilor, iar constrângerile structurale, mai mult sau mai puțin evidente, nu au reușit niciodată să reducă la tăcere orice inițiativă individuală. Pe scurt, distincția clasică între EI și NOI este mult mai puțin radicală decât o sugerează anumite clasificări evident simpliste.

Sacrul și profanul

Din toate lucrările lui Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse* este cea care, se pare, a avut influența cea mai profundă asupra etnologilor. Este, cu siguranță, o operă

remarcabilă, care încearcă să surprindă esenţa fenomenului religios placat pe formele de organizare socială.

Ca sociolog, Durkheim consideră religia ca un fenomen social; dar merge mai departe atunci când consideră, întrucâtva, că esenţa însăşi a religiei este socială şi că, pe deasupra, religia scoate în evidenţă o realitate socială (Durkheim, 1979, pag. 13). Este, poate, ceea ce diferenţiază, după el, religia de magie. Căci, contrar a ceea ce susţine Frazer, aceste două sisteme de reprezentare nu răspund la aceleaşi întrebări, neprezentându-se, deci, succesiv în istoria omenirii. Magia, după Durkheim, priveşte sfera privată, nu are nimic în comun cu sacrul. Magicianul, precum un doctor, vindecă o rană sau face vrăji asupra duşmanului, toate acestea ţinând de viaţa personală. În realitate, departe de a-şi succeda una alteia în istorie, magia şi religia coexistă. Natura lor e fundamental diferită: magicianul are „pacienţi", dar nu are o „congregaţie", în timp ce religia este un fenomen instituţional, ea sprijinindu-se pe Biserică. Practicile şi credinţele care definesc o religie se materializează, într-adevăr, într-o comunitate, congregaţie, pe care o putem numi Biserică. Religiile nu sunt, deci, afaceri pur private, ele fiind, dimpotrivă, mereu preocupate de activităţile şi mântuirea comunităţii întregi (Pals, 1996, pag. 99). În sfârşit, pe plan epistemologic, Durkheim avansează ipoteza potrivit căreia categoriile fundamentale ale gândirii sau, în plus, noţiunile spiritului sunt produsul factorilor sociali (Durkheim, 1979, pag. 206); altfel spus, categoriile noastre mentale variază, în funcţie de condiţiile sociale care le determină; ideile sunt reflectarea societăţii, adică modul de a trăi împreună. Ierarhia, de exemplu, este exclusiv un lucru social: doar în societate există superiori şi inferiori. Deci, de la societate am împrumutat aceste noţiuni, pentru a le proiecta, apoi, în reprezentarea pe

care ne-o facem despre lume. „Societatea este aceea care a oferit „matrița" pe care a lucrat gândirea logică" (*ibid.*, pag. 211).

Durkheim respinge și ideea definirii religiei plecând de la noțiunea de divinitate. Budismul arată că există religii fără niciun zeu. Religia depășește, deci, ideea de divinitate și de spirit și nu poate, prin urmare, să se definească plecând de la ea însăși. Tot așa, Durkheim refuză să vadă în religie „țesături iluzorii", fenomenul religios neputându-se rezuma la un „vast sistem de erori imaginat de preoți" (*ibid.*, pag. 98). Nu se poate hotărî să accepte că, dintotdeauna, oamenii au fost victimele naivității lor. Dimpotrivă, el consideră că religia este, înainte de toate, un sistem de credințe și de rituri legate de sacru, acesta din urmă definindu-se în primul rând în raport cu profanul. Gândirea religioasă împarte, într-adevăr, lumea în două principii pe care totul le ține despărțite. Sacrul și profanul. Sacrul se opune profanului în aceea că este „pus deoparte": este superior, puternic, tabu. Invers, profanul aparține vieții de zi cu zi, rutinei, și nu face obiectul niciunei atenții particulare. Religia devine atunci un „sistem solidar de credințe și de practici relative la lucruri sacre, adică la lucruri despărțite și interzise" (*ibid.*, pag. 65). O altă caracteristică fundamentală a religiei - acele sisteme „unesc într-o aceeași comunitate morală, numită Biserică, pe toți aceia care aderă la ea". Acest al doilea element, subliniază Durkheim, este esențial, căci el arată că religia este un „lucru eminamente colectiv". Putem, pe bună dreptate, crede că acest aspect sociologic al religiei are ceva simplificator în el. Totuși, Durkheim a avut meritul de a avansa ideea cum că religia este și un fenomen sociologic și, deci, nu este niciodată ruptă de societățile care o produc.

Chiar dacă Durkheim vede o ruptură între societăți bazate pe solidaritate mecanică și organică, el face și constatarea că

toate societățile au ceva în comun; o știință a societății trebuie, deci, să ia în considerare toate tipurile de societate existente. De aceea, el s-a aplecat foarte de devreme asupra societăților primitive, în special asupra aborigenilor australieni care, din influenta perspectivă evoluționistă, reprezentau tot ceea ce omenirea cunoscuse mai arhaic. Astfel, Durkheim va considera totemismul ca o religie a australienilor, sinteză a fundamentului oricărei religii (Hiatt, 1996, pag. 108). Totemismul este nu numai forma elementară a vieții religioase, dar și o specie de arhetip a ceea ce religia înseamnă de fapt: este forma de religie „cea mai simplă pe care îți este permis să o atingi" (Durkheim, 1979, pag. 135). Or caracterul social al acestei religii este evident și va face să apară cele două caracteristici ale religiei. Pe de o parte, am văzut deja, faptul că ea nu poate fi înțeleasă fără a face referință la grupul social, și, în acest caz, clanul este acela care va juca acest rol. Totemul este în mod clar expresia unui clan, el este legat de acesta din urmă, pe care îl și simbolizează: clanul nu este doar omniprezent, ci, mai mult, fiecare clan își are propriul său totem (*ibid.*, pag. 143). Regulile care unesc clanul de totemul său sunt diverse: astfel, interdicțiile alimentare nu sunt generale, și, prin urmare, nu sunt fundamentale. Totemul este, înainte de toate, o „emblemă", chiar un „blazon" sau un „ecuson" (*ibid.*, pag. 154 și 158). Durkheim consideră, deci, că totemul individual, pe care-l întâlnim uneori, nu-i decât un element secundar, o palidă copie a totemului colectiv care deținea esența fenomenului. În al doilea rând, orice religie este o expresie a sacrului, misiunea ei constând în a menține sacrul departe de profan. Tot așa se întâmplă și aici: *churinga*, de exemplu, sunt niște bucăți de lemn sau de piatră șlefuită care servesc drept instrumente liturgice și sunt utilizate în numeroase împrejurări. Nimic nu le-ar distinge de alte obiecte de același

gen dacă n-ar avea gravate pe ele reprezentarea totemului. Or tocmai acestei reprezentări le datorează caracterul sacru (*ibid.*, pag. 172). Alte instrumente liturgice precum acele bastonaşe, numite *nurtunja* şi *waninga*, reprezintă, material, totemul. Este remarcabil să constatăm că aceste imagini reprezentând animalul totemic sunt, până la urmă, mai sacre decât fiinţa însăşi; totemismul nu este, deci, deloc o specie de zoolatrie.

Există un fel de comuniune, de simpatie mistică între grup şi totemul său. În definitiv, totemul apare ca simbolul unei societăţi:

> „Este simbolul acestei societăţi determinate numite clan. Este stindardul ei; este semnul prin care orice clan se distinge de altele, marca vizibilă a personalităţii sale [...]. Zeul clanului, principiu totemic, nu poate fi, deci, altceva decât clanul însuşi, dar ipostaziat şi reprezentat imaginaţiilor sub forma speciilor sensibile ale vegetalului ori ale animalului, care servesc drept totem" (Durkheim, 1979, pag. 295).

Societatea exercită, deci, asupra membrilor săi „senzaţia divinului", căci „ea este în faţa membrilor ei ceea ce un zeu este în faţa credincioşilor săi", sau, altfel spus, ea dispune de „aptitudinea de a se erija în zeu" (*ibid.*, pag. 305). Clanul reprezintă societatea cu care omul primitiv este cel mai solidar, totemul dobândind, astfel, o expresie religioasă. Forţa religioasă a membrilor clanului faţă de acesta din urmă ia forma unui totem. Toată viaţa socială are nevoie, într-adevăr, de simboluri, de embleme care vin şi dau sens acestei comunităţi de existenţă. Sentimentele colective nu se pot regăsi în toată profunzimea lor decât fixându-se pe obiecte exterioare.

Lucrarea *Les formes élémentaires de la vie religieuse* nu-şi întindea analiza dincolo de religia triburilor australiene, dar

era, bineînţeles, suficientă pentru a surprinde esenţa însăşi a fenomenului religios, în cazul sociologului francez. Teoria propusă de Durkheim aducea, deci, un punct de vedere original în percepţia fenomenului religios, arătând că acesta cuprindea o dimensiune sociologică. Nu se poate niciodată despărţi religia de grupurile care o trăiesc. Ideea potrivit căreia grupul este acela care se auto-venerează în manifestările religioase este, fără îndoială, limitată. După Evans-Pritchard, un test critic pentru validitatea teoriei lui Durkheim ar fi să dovedim istoric că orice schimbare de structură socială atrage, în mod necesar, după sine o schimbare de religie (1965, pag. 77). O asemenea formulare invalidează, e adevărat, o aplicare mecanică a teoriei, dar nu elimină ideea potrivit căreia există totuşi legături între grupurile sociale şi expresiile lor religioase.

Într-un raport critic, Arnold Van Gennep a arătat de timpuriu că izvoarele lui Durkheim erau nesatisfăcătoare (Pals, 1996, pag. 117), ceea ce ne face, într-adevăr, să gândim că ele l-au condus la o supraestimare a ataşamentului aborigenilor australieni faţă de totemul lor. Nu este vorba, totuşi, aici de un element minor, de vreme ce acest ataşament, pe care Durkheim îl compară cu o formă de divinizare, este, pentru el, sursa oricărui sentiment religios. Se poate, dimpotrivă, considera că, deşi religia presupune, în mod necesar, aspecte sociale, orice expresie religioasă nu este obligatoriu şi colectivă.

În religii precum budismul ori hinduismul, de exemplu, ritualul este privat prin excelenţă şi ia rareori forme colective. În sfârşit, numeroase religii nu stabilesc o distincţie radicală între sacru şi profan: dimpotrivă, numeroase acte religioase se manifestă, în ceea ce le priveşte, în viaţa de zi cu zi, nedistingându-se de celelalte aspecte ale existenţei (Rivière, 1997, pag. 22). O practică precum pelerinajul ar fi greu de înţeles

printr-o opoziţie atât de radicală. În ciuda limitelor sale, lucrarea lui Durkheim reprezintă, totuşi, o contribuţie majoră la studiul fenomenului religios.

Clasificările primitive

Ultimul aspect al contribuţiei sociologiei durkheimiene la antropologie ne permite să facem legătura cu autorul următor, căci, împreună cu nepotul său, Marcel Mauss, Émile Durkheim a redactat *De quelques formes primitives de classification,* text care este, pe bună dreptate, considerat ca fiind o contribuție majoră la studiul fenomenelor sociale. Acest text este, se pare, citat mai mult de etnologi, decât de sociologi, care, în marea lor majoritate, sunt, în general, mai puţin sensibili la contribuţia lui Marcel Mauss.

Lungul articol despre clasificările primitive este, mai întâi, un model al genului, una dintre lucrările de pionierat în materie de studiu al categoriilor. Este vorba, de asemenea, de un text complex şi dificil, fără îndoială susceptibil de interpretări divergente. De altfel, nici nu este foarte sigur că Durkheim şi Mauss chiar şi-au dat seama de importanţa şi amploarea ideilor lor.

Însuşi punctul lor de plecare pare problematic, de vreme ce acesta se înscrie într-o perspectivă evoluţionistă. Într-adevăr, cei doi sociologi francezi reiau pe cont propriu ideea unei „gândiri primitive". Ei, care nu au pierdut ocazia de a-l critica pe Lévi–Bruhl, par acum aproape de acesta din urmă atunci când afirmă că, la început, omul „primitiv" trăia într-o anume stare de confuzie: între el şi totemul său, între el şi sufletul său, această stare de confuzie era totală. Non-diferenţierea era atât de puternică, încât omul căpăta caracterele lucrului sau animalului pe care-l avea în vecinătate Ei vorbesc, astfel, de o „confuzie mentală absolută": oamenii din clanul crocodililor trec

drept având temperamentul acestora, adică sunt mândri şi cruzi. Un bororo se închipuie a fi un arara: el este, faţă de animal, ceea ce omida este faţă de fluture. Ca şi Lévi–Bruhl, Durkheim şi Mauss admit că fărâme din această stare de nediferenţiere există şi la omul modern şi, mai ales, în viaţa sa religioasă, care conţine un anumit număr din aceste confuzii, precum ideea de trans-substanţialitate; dar, la „europeni", aceste idei nu fac altceva decât să supravieţuiască.

La *Natuurvolker* (sic!), dimpotrivă, conştiinţa nu este decât o curgere continuă de reprezentări, distincţiile sunt fragmentare, dând naştere, astfel, clasificărilor. Pentru Durkheim şi Mauss, clasificările apar în funcţie de gradul de complexitate socială. Pentru a se demarca de psihologia care consideră că a clasifica este un proces individual, Durkheim şi Mauss înţeleg să demonstreze interesul analizei sociologice, punând accentul pe relaţiile care se stabilesc între structura socială şi tipul de clasificare. Altfel spus, gradul sau nivelul de organizare socială este acela care determină tipul de reprezentări mentale. Cu cât societatea este mai simplă, cu atât tipul de reprezentare este mai simplu. Conotaţia evoluţionistă nu este absentă din analiza celor doi sociologi, care subliniază, deci, că nu se ajunge la clasificare decât după o anumită dezvoltare istorică (1964, pag. 166) sau că „a clasa nu este un produs spontan al înţelegerii" (*ibid.*, pag. 167).

În acest punct, apare o altă ambiguitate a textului celor doi. Într-adevăr, dacă este legitim să considerăm că ei au dreptate când afirmă primatul social, în schimb, aceştia par să arate că procesul mental de clasificare este, în acelaşi timp, şi un mod de a făuri, de a construi realitatea. O clasă, spun aceştia, este un grup de lucruri. Or lucrurile, recunosc ei, nu se prezintă de la sine observaţiei (*ibid.*, pag. 166): există câteva asemănări, dar singura realitate a acestor similitudini nu ajunge să expli-

ce procedura în care fiinţele au fost adunate şi închise în limite pe care le numim „genuri" sau „specii". Iată o concepţie într-adevăr remarcabilă, care pare să infirme ideea clasică a lui Durkheim, conform căreia trebuie ca faptele sociale să fie percepute precum obiectele: or, după ei, lucrurile nu se prezintă ca atare observaţiei. S-ar putea spune, astfel, că există un efect feedback al gândirii asupra socialului, un fel de mişcare dialectică. Nu este însă sigur că Durkheim şi Mauss au gândit lucrurile exact în acest mod, deşi această concluzie mi se pare a fi una posibilă citindu-le textul.

Triburile australiene

Chestiunea fundamentală, după cei doi sociologi francezi, este aceea de a şti ce i-a determinat pe oameni să recurgă la clasificări. Pentru a începe să răspundem la această întrebare, triburile australiene pot servi drept primă ilustrare, căci ideea cum că aborigenii australieni constituie grupul cel mai primitiv şi cel mai reprezentativ al unei societăţi extrem de rudimentare este mereu prezentă la Durkheim.

Organizarea socială a aborigenilor constă într-o împărţire pe două mari secţiuni, pe care le putem numi fratrii. Fiecare dintre ele se constituie din două clase matrimoniale care cuprind, la rândul lor, un anumit număr de clanuri totemice. Toţi membrii tribului se găsesc astfel clasaţi în cadre bine definite, care funcţionează pe sistemul păpuşilor ruseşti. „Or clasificarea lucrurilor reproduce clasificarea oamenilor": lucrurile din univers sunt împărţite între membrii tribului. Triburile râului Belinger sunt divizate în două fratrii, aşadar toată natura este şi ea împărţită după numele fratriilor. Lucrurile sunt de sex masculin sau feminin: soarele, luna, stelele sunt fie bărbaţi, fie femei, şi aparţin uneia dintre fratrii. La triburile Port-Mackay,

împărţirea în două fratrii (*yungaroo* şi *wuntaroo*) este o lege universală a naturii. Toate lucrurile sunt în mod egal repartizate între cele două fratrii: aligatorii sunt *yungaroo*, crocodilii, *wuntaroo*; soarele este *yungaroo*, luna, *wuntaroo* etc.

La triburile Wakelbura din Queensland, hrana este repartizată între fratrii şi doar anumite clase matrimoniale sunt autorizate să mănânce anumite feluri de hrană: cei din tribul Banhe consumă carne de câine, de opossum ori miere; cei din tribul Wungo sunt singurii care consumă carne de emu ori de raţă, cei din tribul Kargile consumă carne de mistreţ şi de curcan etc. Fiecare lucru, fiecare moment al vieţii reproduce acest tip de clasificare: un vrăjitor nu poate folosi decât ingredientele aparţinând fratriei sale, un mort trebuie să fie acoperit cu frunzele unui copac din fratria sa, lemnul, culoarea, ingredientele utilizate sunt şi ele repartizate în funcţie de acest sistem de clasificare. În triburile Mint-Gambier, cele cinci clanuri totemice îşi împart întrega natură: şoimii (*mula*) îşi atribuie fumul sau caprifoiul, pelicanii (*parangal*) - ploaia, tunetul, fulgerele, grindina şi norii; cacadu - luna şi stelele etc.

Triburile Zuni

Tot după Durkheim şi Mauss, triburile Zuni din America de Nord ating un grad de complexitate superior. Găsim aici un adevărat sistem de clasificare care regrupează totalitatea universului: fenomenele naturale, luna, stelele, pământul, marea sunt clasate după un principiu de împărţire a spaţiului între patru sau şapte regiuni:

Nord:	vântul, suflul, aerul, iarna;
Vest:	apa, primăvara, briza, lumina;
Est:	pământul, sămânţa, îngheţul;
Sud:	focul, vara.

Tot aşa şi animalele:

Nord: pelican, cocostârc, cocoş;
Vest: coiot, iarbă, urs;
Sud: tutun, porumb, bursuc;
Est: lup alb.

Culorile:

Nord: galben;
Vest: albastru;
Sud: roşu;
Est: alb;
Zenit: pestriţ;
Nadir: negru;
Mijloc: toate culorile.

În acelaşi mod, clanurile sunt divizate după aceeaşi logică spaţială. Există trei clanuri pe regiune:

Nord: pelican, cocoş sălbatic;
Sud: tutun, porumb, bursuc;
Est: căprior, antilopă, curcan;
Vest: urs, coiot, iarbă.

După Durkheim şi Mauss, diviziunea în şapte clase este o fază elaborată a celei în patru clase. Se poate crede, spun ei, că toate clanurile, înainte de a fi fost clasate în şapte categorii, erau regrupate în două fratrii, ca în exemplul australian. Miturile Zuni aduc o împărţire originară a pământului în două stări: iarnă/vară, albastru/roşu: „Este, deci, posibil să credem că sistemul zuni este, în realitate, o dezvoltare şi o complicare a sistemului australian. Există, de altfel, cazuri intermediare, ca cele ale triburilor Sioux". Cei doi autori nu fac, de fapt, aici decât să reitereze profesiunea lor de credinţă evoluţionistă. Totul se întâmplă ca şi cum ei ar presupune că primele clasificări sunt binare, apoi cvadripartite, şi că ele se complică pe măsură

ce se dezvoltă organizarea socială. Un al doilea punct important, clasificarea pe clanuri (altfel spus „societatea") trebuie să aibă întâietate: pe ea vin să se grefeze, mai târziu, clasificarea pe puncte cardinale şi, în sfârşit, cea pe specii.

Chinezii

Odată cu complicarea generală a societăţii, datele se amestecă în mod ciudat. Ultimul tip de clasificare, ne spun Durkheim şi Mauss, câştigă în independenţă în raport cu organizarea socială, aceasta fiind, în mod evident, mai elaborată. Putem în felul acesta vorbi de „sisteme" de clasificare, iar exemplul ales este, de această dată, o societate mult mai complexă, cea a Chinei.

Chinezii împart spaţiul în patru puncte cardinale. Fiecăruia îi corespunde câte un animal: dragonul azuriu, la est; pasărea roşie, la sud; tigrul alb, la vest; şi broasca-ţestoasă neagră, la nord. Spaţiul cuprins între două puncte cardinale este el însuşi sub-divizat în două: de aici derivă opt puncte care sunt asociate celor opt puteri şi celor opt vânturi.

Un alt tip de clasificare repartizează lucrurile după cinci elemente: pământul, apa, focul, lemnul, metalul. Planetele sunt puse în relaţie cu aceste cinci elemente: de exemplu, lui Venus îi corespunde metalul; lui Marte, focul. Cele patru anotimpuri sunt subîmpărţite, şi ele, în şase părţi fiecare, aşa încât există 24 de anotimpuri; anii sunt aranjaţi după cicluri de doisprezece ani, care corespund fiecare unui animal (şobolan, tigru, iepure, dragon, şarpe, câine, cal, maimuţă, găină, câine, porc). Există o anumită paralelă între această împărţire a timpului şi cea a spaţiului, dar intrăm în consideraţii destul de sofisticate. Altfel spus, există în China o multitudine de clasificări care se întrepătrund. „Suntem în prezenţa unui caz în care gândirea

colectivă a lucrat în mod temeinic şi savant pe teme evident primitive" (1964, pag. 218).

Durkheim şi Mauss par, deci, a spune că societăţile complexe au sisteme de clasificare pe măsură. Totuşi, se grăbesc imediat să recunoască faptul că nu există ruptură între acest sistem şi cele primitive. Astfel, ei notează că regăsim urme de totemism în sistemul chinez, cu nume de animale corespunzând punctelor cardinale sau ciclurilor anilor: anii clasaţi pe ciclu seamănă cu clanurile totemice, de aceea căsătoria între persoanele născute în acelaşi an fiind interzisă. Iluzia evoluţionistă dispare în acest caz; Durkheim şi Mauss pun acum mai mult accentul pe continuitate între sistemele de gândire: clasificările primitive, afirmă aceştia, nu sunt singularităţi excepţionale, fără analogie cu cele folosite de popoarele mai cultivate. Ele par, dimpotrivă, să se alipească primelor clasificări ştiinţifice: lucrurile întreţin între ele raporturi bine definite. Clasificările sunt, deci, ştiinţă; ele sunt prima filosofie a naturii. Cei doi, însă, nu trec pragul care i-ar duce spre o perspectivă cognitivistă, căci, după părerea lor, clasificarea derivă din social. Centrul primelor sisteme ale naturii nu este, aşadar, individul, ci societatea, ceea ce înseamnă că nu înţelegerea şi judecata stau la baza legilor clasificatorii. „Oamenii au clasat lucrurile pentru că erau împărţiţi în clanuri", altfel spus, relaţiile sociale au stat la baza sistemelor de clasificare. Durkheim şi Mauss resping, deci, ideea lui Frazer potrivit căreia natura este cea care ar ţine loc de model în orice clasificare. Cadrele societăţii au stat, aşadar, la baza sistemului. Categoriile logice sunt, înainte de toate, categorii sociale. Putem astfel reaminti că există la ei un „primat al intelectului asupra socialului". Clasificările simbolice au fost, mai întâi, clase de oameni. Cum oamenii erau grupaţi şi se refereau la ei înşişi în termeni de

grupuri, ei au putut, la rândul lor, să le grupeze şi pe celelalte fiinţe, stabilind paralele între cele două moduri de a grupa. Grupările nu se fac pe baza caracterelor intrinseci, naturale ale elementelor. Formele de clase şi legăturile ce le unesc sunt mai întâi de origine socială.

Ei continuă să idealizeze societatea: aceasta este concepută ca un tot, ca un ansamblu unic, la care se raportează totul. Forţa sa este atât de pregnantă, că întreg universul este conceput după aceleaşi criterii.

Importanţa acestui eseu a fost larg recunoscută, el apărând astăzi ca un „clasic" al etnologiei. A fost, într-adevăr, primul studiu care a încercat să stabilească o legătură între sistemele de gândire, categorii şi lumea reală. Totuşi, eseul a fost şi obiectul unor serioase critici. Needham a scos în evidenţă insuficienţa surselor lui Durkheim şi Mauss, care au supraestimat sistemele de clasificare totemică; se pare că ele sunt departe de a fi singurele modele utilizate de australieni ori de triburile pueblos. Chiar la populaţiile a căror organizare socială este dintre cele mai elementare există forme diverse de clasificare. Legătura pe care ei o stabilesc între organizarea socială şi sistemele de gândire nu este demonstrată şi, de aceea, se poate crede că exemplul chinez infirmă întrucâtva această paralelă (Lukes, 1973, pag. 446).

Într-o critică a lui Durkheim şi Mauss, Steven Lukes (*ibid.*, pag. 447) îl invocă pe Kant, cel care scria: „Nu există nici o îndoială că toată cunoaşterea noastră începe cu experienţa ..., dar asta nu înseamnă că totul vine din experienţă". Astfel, crede Lukes, operaţiile spiritului ori logica nu derivă din experienţă. Nu te poţi referi la trăsăturile unei societăţi pentru a explica facultatea de a gândi, de a clasa obiectele materiale şi personale sau capacitatea de a raţiona. Aborigenii, subliniază

acelaşi Lukes, trebuie să aibă un concept de clasă înainte de a elabora o clasificare a societăţii: relaţiile stabilite presupun existenţa capacităţii de a stabili relaţii. Şi mai profund încă, continuă Lukes, nu se poate postula o situaţie în care indivizii nu gândesc în termeni de spaţiu, de timp, de clasă ori de grupuri, după reguli ale logicii, de vreme ce aceasta înseamnă „a gândi". Altfel spus, a gândi înseamnă chiar a crea legături între lucruri, deci a le clasa. Nu putem fi de acord cu astfel de remarci. Problema rămâne atunci de a şti dacă ele invalidează într-adevăr teoria celor doi, Durkheim şi Mauss. Aceştia recunosc capacitatea mentală în a clasa lucrurile, dar precizează că, totuşi, clasificările sociale sunt elementare, în timp ce celelalte forme de clasificare le reproduc pe acestea din urmă.

Ei nu neagă înclinaţia gândirii de a clasifica, totuşi stabilesc o prioritate între diferitele forme categoriale.

MARCEL MAUSS (1872 – 1950)

Textul de care tocmai am vorbit ne poate servi drept legătură naturală între unchi şi nepot, de vreme ce el este fructul colaborării lor, care durează până la moartea lui Émile Durkheim, în 1917. Marcel Mauss se naşte la 10 mai 1872, la Épinal, ca fiu al Rosinei Durkheim, sora lui Émile. Relaţiile dintre cei doi vor rămâne mereu foarte strânse. Mauss îşi va urma unchiul la Bordeaux, pentru a-i deveni primul discipol şi prim colaborator (Fournier, 1994, pag. 47). Mauss este sufletul revistei *Anului sociologic*, căreia îi consacră „tot ce-a fost mai bun într-însul" (Besnard şi Fournier, 1998, pag. 14). În 1901, va fi ales la Catedra de religii ale popoarelor primitive de la Şcoala Practică de Înalte Studii, pentru ca, 30 de ani mai târziu, în 1931, să fie primit la Collège de France. În anii '40, Mauss, bolnav, nu va mai fi foarte activ şi va trăi retras până la moartea sa, survenită în 1950.

Legăturile dintre Durkheim şi Mauss, s-a mai spus acest lucru, au fost foarte strânse. Unchiul exercita un fel de ascendent moral asupra nepotului, acesta neezitând a-l critica mereu, uneori foarte sever (în această privinţă, a se vedea Durkheim, 1998). Această constrângere morală nu l-a împiedicat pe Mauss să ia, de foarte devreme, o anumită distanţă faţă de cel ce a fost pentru el un al doilea tată. Pe plan politic, de exemplu, aderarea lui Mauss la cauza socialistă a fost mult mai puternică decât cea a unchiului său, care nu aprecia deloc aspectul muncitoresc şi metodele înclinate spre violenţă ale acestui curent. Sociologia lui Durkheim este, de altfel, una a consensului care respinge războiul dintre clase. Chiar dacă Mauss s-a angajat în această idee mult mai radical decât Durkheim, el a respins, totuşi, marxismul şi, pe cale de consecinţă, comunismul. În plus, convingerile sale politice nu au transpărut în sociologia sa, care, din punct de vedere politic, nu este, se pare, foarte îndepărtată de cea a unchiului său.

Contrar acestui unchi ale cărui opere le cunoaştem, Mauss nu a produs nicio mare lucrare. Această carenţă nu l-a împiedicat, însă, să scrie, chiar foarte mult, pe temele cele mai diverse. Scrierile sale sunt, în general, lungi articole care, cel mai adesea, au fost publicate în *Anul sociologic*. Putem, aşadar, observa la el un eclectism, pe care însuşi Durkheim i l-a reproşat mereu. E probabil ca această diversificare a centrelor sale de interes să fi fost urmarea implicării lui Mauss în viaţa acestei reviste.

Foarte repede, Mauss va dezvolta o înclinaţie particulară pentru societăţile primitive. Numirea sa la Şcoala Practică de Înalte Studii îl obligă la aceasta, iar întâlnirea cu Frazer, cu care s-a împrietenit foarte repede, stă mărturie acestui lucru. Este foarte repede perceput ca un etnograf, care îşi fixează ca scop

să-i pună pe studenţi în faţa „faptelor etnografice", afirmând că „nu crede decât în fapte" (Fournier, 1996, pag. 194, şi Mauss, 1998, pag. 29). Cu siguranţă, nu va deveni niciodată un etnograf veritabil şi nu va conduce nicio anchetă de teren demnă de acest nume, dar îşi va încuraja studenţii să meargă în acest sens, redactând chiar un *Manuel d'ethnographie* (1967), care poate fi considerat la fel de bun ca oricare altul. Această lucrare face inventarul realităţilor pe care studentul ar trebui să le investigheze pe teren. Ea poate fi citită ca un adevărat inventar şi dovedeşte un efort lăudabil în a pune bazele unei ştiinţe construite pe observaţie. Niciodată Malinowski n-a mers atât de departe în expunerea de tehnici de anchetă. Or acest ataşament faţă de fapte este, fără îndoială, mai pregnant la Mauss decât la unchiul său, acestuia din urmă venindu-i greu să pună în practică convingerile sale pozitiviste (Bondon, 1998, pag. 101). În corespondenţa sa cu Mauss, Durkheim îşi exprima, de altfel, reticenţele în faţa empirismului nepotului său:

> „În ceea ce priveşte lucrarea ta despre sacrificiu, te implor în genunchi, nu te pierde, nu te îneca! Te rog să nu cazi într-o vană erudiţie. [...] Să tratezi toate faptele, nu numai că acest lucru nu este cu putinţă, dar nici nu are vreun sens. E nevoie de fapte cruciale." (Durkheim, 1998, pag. 135).

Mauss a fost, deci, un empirist convins, care nutrea un anumit dispreţ pentru filosofie. Astfel, el îl considera pe Lévi-Bruhl un filosof, în timp ce Robert Hertz era căzut în admiraţia lui, pe motiv că, pentru acesta din urmă, faptele nu erau doar o ilustrare a ceva, ci ghidau însăşi cercetarea. „Hertz era un savant, şi nu doar un filosof" (citat de Dumont, 1983, pag. 193). Tot la fel, în eseul său despre rugăciune, Mauss îi şfichiuieşte pe filosofii care nu studiază faptele sociale în sine, ci ideea pe care

ei înşişi şi-o fac despre ele (1968, pag. 193). El impune demersului său un principiu care să fie pe măsura misiunii pe care etnologia şi-o atribuise: „Explicaţia sociologică este gata atunci când ai constatat ce gândesc şi cred oamenii, şi care anume sunt oamenii care gândesc şi cred un lucru sau altul" (A se vedea Dumont, 1983, pag. 204). În acelaşi timp, această supunere faţă de fapte nu este, după el, un scop în sine, căci cercetarea trebuie să ajungă la explicaţii, adică la stabilirea unei ordini raţionale între fapte (*ibid.*, pag. 393).

Mauss se va desprinde încă şi mai mult de principiile evoluţioniste care continuă să marcheze viaţa unchiului său, a cărui influenţă este evidentă în primele lucrări. Totuşi, Mauss va rămâne conştient că instituţiile se schimbă cu timpul şi că ele sunt susceptibile de a deveni tot mai complexe. Este, în special, cazul rugăciunii, a cărei analiză va trebui, în mod necesar, să cuprindă o dimensiune istorică, care să pună în relief importantele transformări ale acestei practici. Totuşi, sociologia sa va avea mai degrabă un caracter teoretic decât unul istoric, iar Mauss se va convinge repede de complexitatea credinţelor primitive. Concepţia sa despre „faptul social total" simbolizează tocmai această bogăţie de fapte, care niciodată nu sunt unidimensionale. O instituţie precum moneda nu reprezintă doar o realitate financiară, ea pune în lumină şi aspecte politico-morale; altfel spus, ea este un fenomen social total, în legătură cu care analiza poate arăta cum s-au întrepătruns diferitele realităţi. Faptele sociale totale pun în mişcare societatea în totalitatea ei: ele sunt în acelaşi timp juridice, economice, religioase şi chiar estetice (Mauss, 1973, pag. 274). După Lévi-Strauss (1973, pag. XXV), această concepţie prefigurează structuralismul, căci avansează ideea că orice fapt social formează un sistem, un ansamblu integrat, sau că „socialul nu este real decât odată integrat în sistem".

Această recuperare structuralistă a lui Mauss nu va mira pe nimeni. Gândirea sa prefigurează, într-adevăr, o concepţie integrată , ca să nu spunem holistică asupra societăţii. Nu putem, însă, fi induşi în eroare, opera lui Mauss nu este în deplină armonie cu marile cadre teoretice. Sub foarte multe aspecte, gândirea sa rămâne liberă şi scapă oricărei clasificări, în afara, bineînţeles, influenţei globale a *Anului sociologic*. De fapt, Durkheim i-a reproşat mereu eclectismul şi ceea ce el considera ca lipsă de rigoare: îl numeşte „dezordonat", „visător", „se bagă peste tot", pentru ca, mai apoi, să-i reproşeze că rar vreun nepot a făcut vreodată pe vreun unchi să sufere atât (a se vedea Durkheim, 1998, pag. 119, şi Tarot, 2003, pag. 11-12, pentru o sinteză a acestor critici).

Această pretinsă superficialitate transpare, poate, din neputinţa lui Mauss de a scrie o lucrare în adevăratul sens al cuvântului. Dacă opera sa este destul de vastă şi, mai ales, variabilă, aceasta se explică prin faptul că s-a materializat mai degrabă în articole, de lungime variabilă, decât în adevărate cărţi. Rămânem şi astăzi uimiţi de această remarcabilă manieră de a aborda teme atât de variate precum naţiunea, sacrificiul, rugăciunea, altarul, noţiunea de persoană, tehnicile corpului, sau organizarea socială a eschimoşilor, pentru a nu aminti decât câteva din subiectele care au fost tratate cu atâta fineţe de cel care adesea este considerat a fi părintele antropologiei franceze.

Etnologia lui Mauss scapă, fără îndoială, oricărui curent. Pe de altă parte, se simte că, dincolo de publicaţia *Anul sociologic*, acesta a suportat diverse influenţe. Chiar dacă nu a călătorit niciodată în acele regiuni îndepărtate despre care ne

vorbeşte cu atâta competenţă, se simte la el o adevărată simpatie faţă de ele. În altă ordine de idei, nici nu credea în noţiunea de metodă ca atare, aceasta nefiind decât un instrument care trebuia să se adapteze la realitate (Tarot, 2003, pag. 34). Acest relativ laxism epistemologic îl aşază de partea etnologilor: proximitate care este foarte clar sesizabilă în textul, remarcabil de altfel, intitulat *Les variations saisonnières chez les Eskimos*, care conţine elemente de reflecţie asupra metodei care îl apropie net de practica etnologilor contemporani. Plecând de la studiul cazului particular, într-adevăr, Mauss înţelege să „stabilească raporturi care ţin de o anumită generalitate" (1973, pag. 389). Pornind de la o situaţie etnografică specială, el reia ideea lui Stuart Mill, potrivit căruia „o experienţă bine făcută ajunge să demonstreze o lege". O propoziţie ştiinţifică, continuă acesta, nu trebuie să se bazeze pe studiul unui mare număr de cazuri (*ibid.*, pag. 391). Studiul unui caz bine definit permite, mai bine decât observaţiile cumulate, să se „ajungă la o lege de o extremă generalitate" (*ibid.*, pag. 475). Textul despre eschimoşi ajunge, deci, la propoziţia teoretică esenţială, şi anume că variaţiile în grupurile unităţilor sociale antrenează schimbări în morală, drept şi religie.

„L'ESSAI SUR LE DON"

Un scurt inventar asupra referinţelor la Marcel Mauss din manualele de etnologie ajunge pentru a scoate în evidenţă faptul că *L'Essai sur le don* este, pentru mulţi autori, textul cel mai citat, cu numele lui Mauss alături. Majoritatea lucrărilor de antropologie economică consacră o bună parte din discuţiile lor acestui lung articol care a făcut obiectul a numeroase comentarii, atât din partea etnologilor, cât şi din a filosofilor ori

a economiştilor. Din acest punct de vedere, unul din meritele acestui text este acela de a se baza pe anumite practici primitive particulare pentru a ne vorbi despre lume şi societate în general. Este interesant de constatat că numeroasele comentarii iscate de acest text au fost, în general, puţin critice. *L'Essai sur le don* constituie adesea punctul de plecare al unei discuţii, fără ca, totuşi, conţinutul să-i fie dezbătut, criticat ori pus sub semnul îndoielii. Astfel, recentul text al lui Alain Testart (1998), care se miră că afirmaţii, pe care el le crede complet „false", nu au fost discutate, constituie o excepţie remarcabilă. Din anumite puncte de vedere, *L'Essai sur le don* a devenit o referinţă în critica utilitarismelor şi a liberalismelor economice.

Notorietatea lucrării provine, în mare parte, din faptul că ea critică concepţia utilitaristă a unei economii bazate pe urmărirea exclusivă a interesului individual şi pe mercantilism. Pentru Mauss, prima formă a contractului economic nu este trocul, cum s-a afirmat adesea, ci darul. Dar care, însă, nu există în stare pură, ci ia forma sintetică a schimbului. De altfel, cuplul *schimb-dar* se manifestă prin intermediul a trei obligaţii: a da, a restitui, a primi. Obligaţia de a da este în mod deosebit prezentă în aceste economii care nu tezaurizează. Recipiendarul are, în principiu, obligaţia de a primi, el neputând refuza darul, fără a refuza, implicit şi în mod periculos, legătura socială pe care, în mod necesar, o instituie o astfel de tranzacţie. Tot în funcţie de aceste principii, el va cunoaşte, la rându-i, obligaţia de a da, adică, în cazul de faţă, obligaţia de a da înapoi, de a restitui. *Schimbul-dar* nu este, deci, o simplă tranzacţie economică, ci un fapt social total, care creează sens între indivizi, punând, astfel, bazele legăturii sociale. Darul naşte dar. Cu el circulă valorile, în timp ce cu un bun transmiţi alte lucruri, în special rangul şi chiar spiritul. Astfel, lucrul

schimbat face să circule o parte din proprietarul său. Această constantă a influenţei lucrurilor schimbate este simbolul vieţii sociale, *schimbul-dar* incarnând, deci, felul în care grupurile ce formează o societate se clădesc unele peste celelalte, unele cu celelalte. Noţiunea de profit este total absentă din aceste schimburi primitive, care i-au reţinut atenţia lui Mauss în eseul în care el afirmă şi faptul că darul este, în acelaşi timp, suportul valorilor religioase, ceea ce, într-o perspectivă durkheimiană, nu e diferit de valorile sociale.

În Polinezia, de exemplu, lucrul schimbat conţine ceea ce aici este numit *hau*, adică un fel de putere spirituală. În tranzacţii, dai şi ceva din tine însuţi. Or totul trebuie să circule în mod constant, ceea ce înseamnă că această forţă spirituală circulă în permanenţă între grupuri şi indivizi. Mauss aminteşte şi de *Kula*, aşa cum a fost descris el de Malinowski, şi-l interpretează în acelaşi sens. *Kula* exprimă „nevoia naturală" a oamenilor de a da şi de a primi. Tot aşa, el reia datele lui Boas despre *potlach* pentru a arăta că această practică se poate înţelege în cadrul celor trei obligaţii ale darului.

Teza caracterului integrator al darului se loveşte, la Mauss, de câteva probleme de interpretare. Pe de o parte, acesta afirmă că instituţiile studiate exprimă reciprocitatea legăturii sociale, concluzionând că darul este consubstanţial societăţii. Pe de altă parte, exemplele pe care le alege ilustrează stângaci această afirmaţie, căci ele provin din societăţile ierarhizate, iar practicile analizate sunt foarte adesea legate de ierarhia socială şi consistă cel mai adesea în a o întări pe aceasta din urmă. Oricum, suntem departe de ilustrarea unui fel de comunism primitiv pe care unora le place să-l vadă în *Essai sur le don*. Mauss însuşi respinge ideea de profit, dar este nevoit să recunoască faptul că instituţiile melaneziene, polineziene sau americane

pe care le studiază prezintă o natură în același timp exemplară, dar totuși pe cale de dispariție; ca urmare, ele urmăresc frecvent a-și exacerba diferențele și rivalitățile. Trebuie spus că Boas și Malinowski se aplecau adesea asupra acestui ultim punct de vedere. În *Kwakiutl Ethnography*, de exemplu, Boas afirmă că *potlach* îi opune pe rivalii care „se bat în proprietăți" (1966, pag. 81). Șefii Kwakiutl care dau cuverturi în cadrul unui *potlach* par a fi mai mult niște adevărați megalomani decât niște generoși donatori. Mauss trebuie să recunoască faptul că termenul acesta de *potlach* trezește violențe, exagerări și antagonisme: prestigiul unui șef depinde, într-adevăr, de capacitatea sa de a-și cheltui bunurile. Afirmă, totuși, că „principiul bazat pe rivalități și antagonisme este fundamental". Se ferește, însă, să tragă concluzii generale din aceste remarci și putem chiar admite că renunță la ele, pentru a nu reține din instituția darului decât modalitatea de a fonda ideea de schimb.

Darul servește drept critică concepției clasice a economiei: el exprimă faptul că grupurile formează o țesătură „economică", „autosuficientă" (Mauss, 1973, pag. 196). În plus, el arată că o parte din umanitate „știe să schimbe lucruri considerabile sub alte forme și din alte motive decât cele pe care le cunoaștem". Noțiunile de bogăție individuală și de profit sunt proscrise, schimbul fiind mai degrabă o instituție socială decât o necesitate economică. Din păcate, aceste generalizări sunt nu numai destul de îndepărtate de realitatea pe care o studiază, dar însăși opoziția pe care Mauss o stabilește între ele pare destul de îndoielnică, în măsura în care el compară sistemele de schimb „somptuoase", dar „în agonie" ale „primitivilor", cu economia normală a „societății noastre". Pentru a fi convingător, Mauss ar fi trebuit să compare schimbul de daruri cu economia „cadourilor". Acestea nu răspund niciunei raționalități economice

perfect puse la punct. Marii capitalişti americani se numără şi ei printre sponsorii şi donatorii cei mai generoşi din lume. Există în Occident numeroase practici care scapă meschinului joc al calculului de interese. În afară de aceasta, mecenatul sau acţiunea caritabilă nu implică nicidecum obligaţia de a da sau de a da înapoi. Şi la noi, anumite bunuri, în special bijuterii, conţin valori care-şi depăşesc preţul, neputând fi oferite oricui. Deci, poate că Mauss ar fi trebuit să compare practicile „primitivilor" cu echivalentele lor din lumea occidentală. *Kula* cuprinde, e adevărat, dimensiuni sociale mai bogate decât simplul fapt de a cumpăra ceva de la supermarket (a se vedea Davis, 1992, pag. 79), dar comparăm atunci lucruri care nu au prea multe în comun. Interesul lucrării *Essai sur le don* constă, fără îndoială, în faptul că ne dezvăluie mai multe lucruri asupra unei părţi a tranzacţiilor inerente oricărei societăţi decât asupra stabilirii unei opoziţii între două modele de societate.

Mauss, după cum am văzut, a supraevaluat reciprocitatea darului. Acesta nu serveşte în mod necesar în a stabili o relaţie de solidaritate, el nefiind nici, în mod obligatoriu, un prilej de a înapoia, de a răspunde cu aceeaşi monedă. În anumite contexte, ca într-un sat din nordul Indiei pe care-l studiază Gloria Goodwin Raheja, castele superioare sunt singurele îndrituite a face cadouri; făcând acest gest, ele se debarasează de lucrurile impure care le marchează în diferitele momente ale existenţei lor. Acceptând darurile, castele inferioare acceptă şi transferul acestor impurităţi asupra-le, ele înscriindu-se, în acest mod, într-o relaţie de dependenţă. Niciodată acestea din urmă nu au dreptul de a face daruri castelor ce domină societatea (Goodwin–Raheja, 1989). Tot la fel, căsătoria în India stabileşte, între cele două familii, o relaţie complet unilaterală, numită *kania dan*, darul fetei, ceea ce înseamnă că toate prestaţiile în căsăto-

rie şi relaţia pe care o instaurează implicit sunt mereu unilaterale: familia tinerei fete este mereu inferioară celei a băiatului (a se vedea, de exemplu, Van der Veen, 1992). Într-un cadru mai general, brahmanii care acceptă daruri sunt şi ei consideraţi fiinţe inferioare: este, în special, cazul preoţilor marelui templu Madurai, care trăiesc din aceste daruri şi sunt, prin urmare, consideraţi relativ inferiori, cel puţin în raport cu ceilalţi brahmani. Brahmanii care acceptă daruri se înscriu într-o relaţie de dependenţă socială, care, indirect, pune în pericol idealul religios al renunţării (Fuller, 1981, pag. 64).

Putem, deci, observa că obligaţia de a înapoia, pe care Mauss o crede cea mai importantă dintre cele trei, este departe de a fi peste tot practicată şi că darul este o categorie complexă, care nu se reduce la stabilirea unei relaţii de reciprocitate şi de solidaritate. Interesul lucrării lui Mauss este, fără îndoială, acela de a pune întrebări şi de a deschide dezbateri, ceea ce face că literatura consacrată noţiunii de *dar* a devenit una foarte bogată în antropologie, dezbaterea fiind departe de a se fi consumat.

Spre o sociologie a corpului

Fecunditatea intelectuală a lui Mauss apare într-o serie de texte consacrate unor teme novatoare legate de corp. Global, Mauss va arăta, în acest caz, că trupul poate fi considerat şi dintr-un punct de vedere sociologic.

Articolul despre *Les techniques du corps* (Mauss, 1973), de exemplu, rămâne un text de pionierat în sociologia corpului. Mauss arată aici că modurile de a-ţi folosi corpul sunt variate în funcţie de vârstă, sex şi diversele culturi. Deşi contribuţia sa teoretică este relativ minoră, acest articol uimeşte prin faptul că atestă că realitatea-corp, entitate biologică prin excelenţă, este

social utilizată în mod divers, deschizând, astfel, calea unei noi sociologii. Este prima dată când, se pare, o sociologie consideră corpul ca un microcosmos al societății. Felul de a merge, de a mânca, de a te așeza, de a ține o unealtă deveneau, la el, o serie de preocupări sociologice. Se poate nota și faptul că Mauss introduce, aici, într-un mod cu totul original, noțiunea de *habitus,* care va deveni un concept fundamental la Bourdieux. După Mauss, *habitus*-ul, manieră obișnuită de comportament, are o natură pur socială (1973, p. 368) și culturală, de vreme ce este diferit de la o societate la alta. Nu mai înotăm azi cum o făceam în trecut: altădată, notează acesta, înotătorul trebuia să înghită apă și să o scuipe la loc pentru a imita mișcarea vapoarelor cu aburi. Englezii nu știu să sape așa cum o fac francezii, fiecare societate având, astfel, „obișnuințe" proprii care, uneori, sunt foarte greu de deprins: astfel, soldații francezi nu pot merge la pas precum omologii lor englezi (*ibid.*, p. 367). Doar prin educație reușim, deci, să învățăm diferitele moduri de a ne folosi de corp. Mauss atrăgea atenția asupra faptelor care puteau, *a priori*, să pară anodine, dar care ne permiteau, totuși, să găsim sensuri în gesturile cele mai banale, ca, de exemplu, în felul de a dormi. Din acest motiv, lectura textului lui Mauss despre tehnicile corpului ne pare extrem de stimulativă pentru tânărul cercetător, căci ea poate trezi într-însul simțul observației: el va putea atunci observa, de pildă, diferitele feluri de a mânca, felul în care bărbați și femei își folosesc corpul atunci când muncesc... Astfel, scrierile lui Mauss despre corp, afirmă Le Breton (1992, pag. 20), sunt „precursoarele unor cercetări care vor rămâne decenii de-a rândul în gestație înainte de a apărea în mod real".

Un alt text remarcabil și novator se intitulează *L'Expression obligatoire des sentiments.* Într-o perspectivă destul de apropia-

tă de preocupările unchiului său, Mauss arată aici că înseşi sentimentele pot face obiectul unui studiu sociologic, căci ele nu exprimă doar stările sufleteşti ale unei persoane, ci reprezintă adesea atitudini prescrise social. El se opune, astfel, ideii conform căreia sentimentele ar fi o expresie pur individuală sau naturală. Şi ele variază în funcţie de culturi. Ceremoniile funerare pot furniza o excelentă ilustrare a caracterului social al exprimării sentimentelor. La aborigenii australieni, de exemplu, manifestările de sentimente „răspund unei temporalităţi anume" şi nu pot, deci, fi lăsate la discreţia actorilor (*ibid.*, pag. 62). Nu plângi când vrei ! Există un cod pre-stabilit de la care nu te poţi abate. Sentimentele nu sunt doar exprimarea personală a propriei personalităţi, ele sunt şi un mod de a transmite mesaje altuia. Sentimentele noastre sunt, deci, înrădăcinate în cultură şi sunt „marcate pentru totdeauna de semnul non-spontaneităţii şi al obligaţiei" (Mauss, 1968, pag. 81). În numeroase manifestări, mânia şi necazul se exprimă în anumite momente, stabilite dinainte, după care indivizii îşi reiau activităţile cotidiene, ca şi cum nimic din toate acestea nu s-ar fi întâmplat. Autoflagelările pe care le întâlnim la anumite rituri au drept scop de a trezi durerea, pentru ca aceasta să se poată exprima.

Mauss nota că nu există, în mod necesar, vreo contradicţie între caracterul obligatoriu al unor exprimări şi sinceritatea acestora. Nu toate sentimentele au un caracter sociologic, dar, în anumite cazuri, precum în ritualuri, apropierea de natură sociologică ne permite să vedem că aceste exprimări de sentimente constituie un limbaj, pe scurt, „avem de a face cu o autentică simbolistică" (*ibid.*, pag. 88).

La fel de novativ, fără îndoială, este şi textul *Une catégorie de l'esprit humain: la notion de personne, celle de moi*, care pune bazele studierii individualismului: nu din întâmplare,

un întreg studiu a fost consacrat, în bună parte, acestui articol (Carrithers, Callius şi Lukes, 1985).

Les Variations saisonnières chez les Eskimos

Cum oare condiţiile de viaţă afectează diferitele moduri ale activităţii colective? Iată întrebarea la care răspunde prezentul studiu, un text care, din multe puncte de vedere, ar putea constitui un model al genului. Dezvăluind diferitele feluri în care eschimoşii se regrupează în funcţie de anotimp, Mauss înţelege să arate că morfologia socială depinde de condiţiile materiale de existenţă (1973, pag. 475), altfel spus, exemplul eschimoşilor serveşte aici ca punct de plecare în emiterea unei idei generale.

Eschimoşii trăiesc pe un teritoriu imens, dar sunt concentraţi în special pe coaste, neînaintând, în general, în interiorul continentului. Extrema precaritate a climatului în care îşi duc existenţa le face condiţiile de trai foarte grele şi îi obligă la adaptări constante. Organizarea socială a eschimoşilor e, în general, una laxă, la ei neputând fi găsite grupuri de filiaţie foarte complexe. Tribul este puţin elaborat în plan sociologic, el neformând o unitate stabilă şi solidă. Eschimoşii sunt caracterizaţi ca fiind nişte grupuri aglomerate, care se încheagă şi se desfac şi pe care le putem numi „comunităţi conjuncturale" (după englezescul *settlement*). Altfel spus, sunt nişte grupuscule familiale, care se adună în funcţie de anotimpuri. În timp ce numele de triburi sunt prost definite, aceste „comunităţi" poartă, în schimb, un nume pe care oamenii care trăiesc în sânul lor îl adoptă: ei sunt numiţi printr-un toponim urmat de *mint*, care înseamnă „originar din ...". Dacă, astfel, „comunitatea" este unitatea fundamentală a eschimoşilor, compoziţia sa variază mult în funcţie de anotimpuri: vara, oamenii locuiesc în corturi de piele de focă (*tupik*), care sunt foarte dispersate.

Fiecare cort este locuit de o familie-nucleu. Iarna, dimpotrivă, ei locuiesc în „case" lungi, foarte apropiate unele de altele şi care sunt, fiecare, împărţite în celule, în care trăieşte câte o familie. Într-o astfel de „casă" pot trăi între 6 şi 9 familii. Aceste construcţii sunt aproape îngropate, accesul făcându-se doar în genunchi, străbătând un culoar lung.

Imobilităţii iernii i se opun călătoriile şi migrările din timpul verii. Corturile sunt atunci foarte îndepărtate unele de altele, mai multe zile de mers de-a lungul fiordurilor, râurilor şi lacurilor putând să le despartă. Eschimoşii îşi pot urmări astfel prada, în special focile şi morsele, care, la rândul lor, profită de vară pentru a se deplasa.

Aceste schimbări de habitat nu sunt singurele transformări sezoniere pe care le cunoaşte societatea eschimosă. Religia variază, şi ea, de la vară la iarnă. Vara, viaţa are un caracter aproape laic, ceremonialul este redus aproape la minimum, în special în practicarea riturilor private, ca cele ale naşterii şi ale morţii, în tot acest timp miturile fiind uitate. Dimpotrivă, „comunitatea" de iarnă corespunde unei stări de exaltare religioasă, iarna transformându-se într-o sărbătoare aproape continuă (*ibid.*, p 444). Şamanii şi magii sunt peste tot, iar religia este o experienţă colectivă. Tot în timpul iernii, oamenii se împart în două grupuri, în cei care s-au născut vara şi în cei care s-au născut iarna: de-a lungul sărbătorilor, cele două grupuri se înfruntă. Tot la fel sunt împărţite şi obiectele, pieile de ren sunt de vară, cele de focă, de iarnă. Se evită amestecul lucrurilor aparţinând unor categorii diferite. Pe scurt, iarna şi vara sunt ca doi poli, în jurul cărora se învârte viaţa eschimoşilor.

Familia variază, şi ea, după aceleaşi criterii: micuţa familie individualizată din timpul verii devine, iarna, un grup mult mai mare, un fel de familie extinsă, ai cărei membri sunt numiţi

igloo ataquit („părinţi ai casei"); căsătoria este interzisă între membrii acestei „case-mari" ce constituie o adevărată frăţie. Iarna este propice acestei atmosfere de familie. Ambianţa este pentru toată lumea veselă, iar bunătatea afectuoasă. Această intimitate se află în vădit contrast cu izolarea ce marchează familiile-nucleu în timpul verii. În acest anotimp, într-adevăr, vânătoarea este individuală. Bunurile din timpul verii, printre care găsim şi îmbrăcămintea, armele, amuletele, sunt individuale şi sunt îngropate adesea împreună cu posesorul lor, atunci când acesta trece în lumea de dincolo.

Dreptul, în sfârşit, se modifică şi el odată cu variaţiile de anotimp: egoismul din timpul verii se opune unei anumite forme de colectivism. Iarna, într-adevăr, membrii locuitori ai casei îşi oferă reciproc şi-şi pun masa în comun. Toţi au grijă ca nimeni să nu aibă mai mult decât altul. În rezumat, tot ceea ce există ca individualism caracterizează doar vara, iar tot ce e „comunism" doar iarna (*ibid.*, p. 467). Viaţa socială a eschimoşilor oscilează, astfel, între doi poli puternic diferenţiaţi: găsim două morale, două sisteme de drept, două vieţi religioase, două familii. Iarna e anotimpul societăţii, vara, cel al individului.

O astfel de alternanţă nu este cunoscută doar la eschimoşi, ci se regăseşte şi în sânul altor societăţi: multe grupuri din America trăiesc identic, la fel ca şi oamenii de la munte din Europa. Totul îţi dă certitudinea, continuă Mauss, că te afli în prezenţa unei generalităţi: viaţa socială diferă în intensitate în funcţie de anotimpuri. Indivizilor le vine greu să o suporte un timp prea îndelungat şi, de aceea, sunt obligaţi să i se sustragă, pentru a se întoarce la ea ceva mai târziu. De unde ritmul de dispersie şi de concentrare a vieţii individuale/vs./colective. După lungi momente de desfrâu colectiv, eschimoşilor li se face dor de o viaţă privată, individuală. În ceea ce ne priveşte,

putem constata că aceste generalizări corespund într-o mare măsură idealului social-democrației, la care Mauss subscria în mod regulat. Ca și în cazul marxismului, el recunoaște și aici o anumită determinare materială, cu ale cărei idealuri colective nu poate, totuși, fi întru totul de acord. Omul ar fi, deci, făcut din acest amestec de social și individual, pe care Mauss îl compară cu o specie de „nevoie naturală" (*ibid.*, p. 473). Cazul eschimoșilor n-ar mai fi atunci decât un exemplu, de-o evidență covârșitoare, al unui fenomen mult mai general.

ROBERT HERTZ (1881 - 1915)

La 13 aprilie 1915, Robert Hertz moare pe câmpul de luptă, ca atâți alți tineri din generația sa. Astfel, războiul ne văduvea de o figură dintre cele mai dragi și, fără îndoială, dintre cele mai strălucite ale școlii franceze de sociologie. Ca și Mauss, care îi era prieten, Hertz îi inspiră puternic atât pe etnologi, cât și pe sociologi și, dacă ar fi supraviețuit războiului, se poate presupune că originalitatea sa i-ar fi permis să-și întărească această influență. Ca și Mauss, tratează despre subiecte apropiate de preocupările de zi cu zi ale etnologilor: este interesat în mod deosebit de societățile „primitive", putând imagina că el însuși se consideră un empirist.

Totuși, după cum dovedește studiul său despre cultul alpestru al sfântului Besse, lucrare de pionierat în antropologia societăților occidentale, Hertz este și un precursor. „La ce bun să mergi să cauți la antipozi ceea ce poți avea la îndemână fără să părăsești pământul Franței?", se întreabă el (1970, p. 149). Depășind viziunea unui simplu folclorist, conducând el însuși o anchetă, în care lasă „să vorbească, în voie, un mare număr de credincioși ai sfântului Besse" (*ibid.*, p. 111), Hertz analizează,

în acest studiu, un cult din Alpii italieni; astfel, Hertz ajunge să se întrebe care sunt, pentru credincioşii aceştia italieni, semnificaţiile pe care le presupune sărbătoarea sfântului în cauză. Constatăm cât de aproape suntem aici de una dintre preocupările majore ale etnologiei moderne, care caută mai mult semnificaţii decât explicaţii. Astfel, Hertz se întreabă ce rol joacă, deci, cultul acelui sfânt „în viaţa de zi cu zi" (*ibid.*, p. 116). Graţie observaţiilor sale extrem de corecte, el răspunde că acest cult incită hărţuielile şi conflictele născute din ambiţii şi lupte lipsite de loialitate şi chiar sângeroase uneori (*ibid.*, p. 121). Hertz se îndepărtează, astfel, de o concepţie pur durkheimiană a religiei, căci, după el, cultul excită în egală măsură rivalitatea şi solidaritatea. Într-un an, tensiunile intre satele din văile vecine au fost atât de puternice, încât procesiunea nu a putut avea loc, iar violenţele au continuat şi în anii următori. Totuşi, Hertz nu avea să ia cu adevărat în seamă aceste observaţii importante. Observăm, într-adevăr, că, mai departe, atunci când consideră că permanenţa cultului sfântului Besse se explică prin „credinţa pe care acest grup obscur de oameni de la munte o aveau în ei înşişi şi în idealul lor, prin voinţa de a dura şi de a învinge slăbiciunile trecătoare sau vrăjmăşia oamenilor ori a lucrurilor" (*ibid.*, p. 155l), Hertz revine la consideraţii ceva mai conforme cu cele ale autorului *Anului sociologic*. Mai mult, el afirmă, nu fără lirism, că minunata floare a sfântului Besse nu e nimic altceva decât speranţa acelor oameni de la munte care, în întunecimea iernii, a prins rădăcini pe „pajiştile izvoditoare de hrană". „Ea este aceea care, de acolo, de sus, continuă să lumineze şi să încălzească inimile îngheţate de suferinţă şi nelinişte ori de grijile vieţii de zi cu zi". Apare, aşadar, aici o explicaţie de tip funcţionalist, care prefigurează şi etnologia modernă: cultul le permite depăşirea "orizontului închis al vieţii de zi cu zi"

şi, totodată, le „pune cu bucurie pe umeri această povară greu de purtat a idealului" (*ibid.*, p. 156). Credinţa şi încrederea sunt mai puternice decât răul, iar această fiinţă superioară care este sfântul Besse îi înglobează pe toţi indivizii, prezenţi şi viitori.

Hertz arată, însă, că legenda populară a sfântului Besse nu corespunde versiunii oficiale a Bisericii. Oamenii nu recunosc în sfântul lor un martir al Tebei, care le-ar fi oricum străin. Ei l-au transformat într-un păstor deosebit de cuvios, a cărui credinţă făcuse ca oile să i se fi îngrăşat peste noapte. Geloşi din cauza acestui succes, doi alţi păstori l-au aruncat de pe munte. Mai târziu, în plină noapte a Crăciunului, oamenii au văzut o floare orbitoare ieşind din zăpadă. Dând-o deoparte, ei au găsit, intact, cadavrul sfântului, care, în cădere, se incrustase în piatră. O capelă a fost ridicată în acel loc şi, chiar şi astăzi, lumea vine să se frece de acel loc din piatră sperând în vindecarea bolilor de care suferă. Versiunea oficială a Bisericii face din Besse un străin venit spre a-i converti pe necredincioşii primitivi. Cea a sătenilor îl prezintă, dimpotrivă, ca pe unul de-al lor, un om bun şi cu frica lui Dumnezeu, versiunea populară avansând şi un alt aspect al sfinţeniei, în condiţiile în care nu spiritualitatea este aici remarcabilă, ci o putere deosebită, care vine dintr-o comuniune cu lumea divină.

În concluzia sa Hertz reaminteşte importanţa demersului etnografic şi a studiului cultelor populare în ele însele. El afirmă că aceasta este o religie fundamentală, una preistorică chiar, pe care o putem descoperi în aceste regiuni muntoase ca pe-o formidabilă conservare a străvechilor tradiţii. Dincolo de aceste consideraţii discutabile, el pune, totuşi, bazele unei noi direcţii de dezvoltare a etnologiei.

La Prééminence de la main droite: essai sur la polarité religieuse este, fără îndoială, textul cel mai reuşit al ui Hertz, a

cărui evaluare a fost făcută cel mai bine în Marea Britanie, acolo unde Hertz a fost pus în valoare de numeroşi antropologi (a se vedea, de exemplu, Parkin, p. 44). În Franţa, unii cercetători, precum Louis Dumont, şi-au recunoscut datoria pe care o aveau faţă de acest text care vorbea de polaritate şi care punea în evidenţă asimetria şi ierarhia dintre poli. Articolul e remarcabil şi în plan metodologic. Într-adevăr, el tratează despre o temă comună, aproape trivială, şi-anume diferenţa dintre mâna dreaptă şi cea stângă. Remarcabil, însă, el subliniază universalitatea acestei polarităţi şi a preeminenţei mâinii drepte. Hertz a putut, în felul acesta, pune o problemă generală la care să aducă un răspuns teoretic valabil pentru ansamblul culturilor, inclusiv ale noastre.

Pretutindeni în lume, remarcă Hertz, în toate societăţile, mâna dreaptă este judecată superioară celei stângi. Ea este asociată purităţii, cealaltă, impurităţii. Mâna dreaptă este modelul tuturor aristocraţilor, iar cea stângă, al întregii plebe. Spre mâna dreaptă, într-adevăr, se îndreaptă onorurile, desemnările măgulitoare, prerogativele: ea acţionează, dă ordine, apucă. Dimpotrivă, mâna stângă este dispreţuită şi redusă la simplul rol de auxiliar. Care sunt titlurile de nobleţe ale mâinii drepte? Şi de unde vine servitutea stângii? Iată întrebările la care Hertz încearcă să răspundă în acest eseu.

Explicaţia cea mai curentă afirmă că această diferenţă are la bază cauze organice. Orice ierarhie socială se pretinde, de altfel, fondată pe natura lucrurilor. Aristotel justifica sclavia prin superioritatea etnică a grecilor. Tot aşa, după opinia cea mai răspândită, preeminenţa mâinii drepte ar rezulta direct din structura organismului şi n-ar datora nimic convenţiei, credinţei oamenilor. Mai precis, preponderenţa mâinii drepte ar trebui legată de dezvoltarea privilegiată, la om, a emisferei

cerebrale stângi, care, după cum se știe, inervează mușchii părții opuse; am fi, deci, dreptaci manual pentru că am fi stângaci cerebral. Nu există nicio îndoială asupra faptului că între cele două există o conexiune, dar care este cauza și care este efectul acesteia? Nu suntem noi oare în mai mare măsură utilizatori ai părții stângi a creierului pentru că facem totul cu dreapta? Activitatea mai intensă a mâinii drepte ar putea foarte bine determina o activitate mai intensă a centrilor nervoși de pe partea stângă. În afară de aceasta, explicația organică este cu atât mai greu de avansat cu cât animalele sunt ambidextre. Cauza organică a folosirii mâinii drepte este îndoielnică, insuficientă, chiar dacă nu trebuie exclusă în totalitate!

Din o sută de oameni, există măcar doi care sunt stângaci din naștere; între aceste două extreme, oscilează masa de oameni care, lăsați pe cont propriu, ar putea să se servească fără probleme de ambele mâini. Nu trebuie, deci, să negăm existența tendințelor organice spre asimetrie, dar vaga predispoziție pentru folosirea mâinii drepte, care pare răspândită printre oameni, nu ar ajunge să determine preponderența absolută a mâinii drepte, dacă niște influențe străine organului n-ar veni s-o fixeze și s-o întărească. În plus, chiar dacă natura ar fi aceea care ar provoca această preponderență a mâinii drepte, ar rămâne de explicat de ce un privilegiu de natură omenească ar veni să se adauge la acest privilegiu natural, de ce mâna cea mai dotată este și cea mai exersată și cultivată. Rațiunea nu ne-ar sfătui oare să căutăm să corectăm, prin educație, infirmitatea membrului celui mai puțin favorizat? Dimpotrivă, mâna stângă este comprimată, ținută în inacțiune, metodic împiedicată să se dezvolte. Ni se spune, de exemplu, că în „Indiile olandeze", copiii indigenilor aveau adesea brațul stâng legat pentru ca să nu se servească de el. La noi, un copil bine educat nu trebuie să folosească mâna stângă.

Deci mâna stângă este astfel reprimată nu pentru că este inutilă şi pentru că orice efort de a o folosi este destinat eşecului; dimpotrivă, în cazurile în care ea a fost folosită, ea face servicii mai mult sau mai puţin echivalente cu cele ale dreptei, fie că ne gândim la pian, la vioară ori la chirurgie. Ajunge ca un accident să-l lase pe om fără mâna dreaptă pentru ca, după un timp, acesta să utilizeze mâna stângă cu aceeaşi dexteritate. Deci mâna stângă e neglijată nu doar pentru că ar fi infirmă şi neputincioasă. Această mână este supusă unei adevărate mutilări, în condiţiile în care folosirea mâinii drepte este nu numai acceptată, dar şi un ideal, căruia fiecare dintre noi trebuie să i se conformeze, pentru că societatea ne impune să-l respectăm prin sancţiuni pozitive. Anatomia este incapabilă să explice originea şi raţiunea de a fi a acestui ideal.

Preponderenţa folosirii mâinii drepte este obligatorie, impusă de constrângeri, garantată de sancţiuni, în timp ce o adevărată interdicţie apasă asupra mâinii stângi, paralizând-o. Diferenţa de valori dintre cele două părţi ale corpului nostru determină, astfel, crearea unei instituţii sociale, de care, de această dată, sociologia trebuie să dea seama. Explicaţia privilegiului de care se bucură mâna dreaptă trebuie, aşadar, căutată în studiul comparat al reprezentărilor colective.

Or descoperim că o opoziţie fundamentală domină lumea spirituală a primitivilor, cea a sacrului şi a profanului: anumite fiinţe sau obiecte sunt impregnate cu o esenţă deosebită, care le consacră, le scoate din nediferenţiat şi le transmite puteri extraordinare. Lucrurile sau persoanele care sunt lipsite de această calitate mistică nu dispun de nicio putere ori demnitate; ele sunt comune, libere, fără constrângeri, mai puţin, totuşi, interdicţia absolută de a intra în contact cu tot ceea ce este sacru. Orice apropiere, orice confuzie între fiinţe şi lucruri aparţinând clase-

lor opuse ar fi nefaste pentru amândouă: de unde şi multitudinea acestor interpretări, tabuuri, care, separând aceste clase, le protejează pe amândouă. Acest dualism, esenţial în mintea primitivilor, le domină şi organizarea socială. Cele două jumătăţi ori fratrii care constituie adesea tribul se opun reciproc, precum sacrul şi profanul. Tot ceea ce se găseşte în interiorul fratriei mele este sacru şi-mi este interzis: nu-mi pot mânca totemul, nici să mă căsătoresc cu vreunul dintre ai mei. Polarizarea socială este aici reflexul şi consecinţa celei religioase.

În sfârşit, universul se împarte în două lumi contrare. De partea principiului sacrului stau puterile care păstrează şi cresc viaţa, care dau sănătatea, preeminenţa socială, curajul în război, excelenţa în muncă. Dimpotrivă, profanul şi impurul sunt deopotrivă principii care slăbesc puterile: din această parte vin influenţele funeste, care oprimă, micşorează şi alterează fiinţele. Pe de o parte, polul forţei, binelui şi al vieţii; pe de altă parte, cel al slăbiciunii, răului, morţii; sau, altfel spus, polul zeilor şi cel al demonilor. Toate aceste opoziţii pe care le prezintă natura manifestă acelaşi dualism fundamental: lumina şi tenebrele, noaptea şi ziua, răsăritul şi apusul, sudul şi nordul; toate aceste opoziţii localizează în spaţiu cele două clase contrarii de puteri supranaturale: pe de o parte, viaţa urcă, străluceşte, pe de alta, se stinge.

Paralel, bărbatul este sacru, femeia, profană. Aceasta, într-adevăr, este o fiinţă neputincioasă, pasivă în ordinul religios, dar care-şi ia revanşa în magie; astfel, femeile sunt deosebit de înzestrate pentru a deveni vrăjitoare. De la elementul femelă, spune un proverb maori, vin toate relele, mizeria şi moartea.

Cum ar putea, oare, acest microcosmos care este trupul omului să scape legii polarităţii care domină totul? Societatea şi universul întreg au o parte nobilă, sacră, preţioasă şi o alta profană şi comună, o parte bărbătească, puternică, activă şi o

alta femeiască, slabă, pasivă, adică o „dreaptă" şi o „stângă". Omul, aşezat în centrul creaţiei, manipulează forţele de temut care ţin în viaţă sau care omoară. Este vorba, deci, de o necesitate vitală: fiecare din cele două mâini „ignoră ceea ce face cealaltă".

În general, dreptei îi sunt asociate dexteritatea, corectitudinea, spiritul de dreptate, justiţia, în timp ce stângii îi corespund majoritatea ideilor contrare. La maori, dreapta este sacrul, sediul puterilor benefice şi creatoare, viaţa; stânga este profanul, puterile tulburi şi suspecte, moartea. Dreapta reprezintă înaltul, lumea superioară, cerul, în timp ce stânga e legată de lumea inferioară şi de pământ. Astfel, opoziţia dreptei şi stângii este indicată prin această serie de contraste ale universului; partea dreaptă este cea a puterii sacre, a sursei vieţii, a adevărului, a frumuseţii, a virtuţii, a soarelui ce urcă pe cer, a sexului masculin, toţi aceşti termeni avându-şi contrariile lor şi fiind interşanjabili. O uşoară diferenţă de grad în forţa fizică a celor două mâini nu poate nicidecum da seama de o eterogenitate astfel tranşată.

Anumiţi indieni din America sunt în stare să stea de vorbă cu mâna: cea dreaptă înseamnă *sinele*, cea stângă *alteritatea*, ceilalţi. Înaltul este dreapta; josul, stânga. Mâna dreaptă ridicată înseamnă vitejie, putere, virilitate. Dimpotrivă, aceeaşi mână, aşezată dedesubtul celei stângi, evocă, după caz, ideile de moarte, distrugere ori de înmormântare.

În cultul religios, omul caută înainte de toate să comunice cu energiile sacre, pentru a le manipula şi pentru a le confisca binefacerile în beneficiul propriu. Pentru aceste raporturi salutare, doar partea dreaptă este benefică. Zeii sunt în dreapta noastră, cu piciorul drept trebuie să intri într-un loc sfânt, iar mâna dreaptă este aceea care prezintă zeilor ofranda sacră

etc. În plus, o întreagă parte a cultului tinde să potolească, să liniştească fiinţele supranaturale rele sau doar iritate, să îndepărteze şi să distrugă influenţele negative. În aceste „direcţii", partea stângă prevalează; tot ceea ce este demonic o priveşte în mod direct. În riturile funerare maori, procesiunea are loc invers, plecând de pe partea stângă şi ţinând bagheta morţii în mâna stângă. În domeniul tenebros şi prost clădit, mâna stângă este aceea care domină. Puterea ei are mereu ceva ocult şi ilegitim. La eschimoşi, cei care folosesc mâna stângă sunt fiinţe de temut, vrăjitori potenţiali. În multe cazuri, doar mâna dreaptă intervine în timpul mesei, iar în triburile Nigerului de Jos este chiar interzis femeilor să se servească de mâna stângă atunci când pregătesc mâncarea, sub ameninţarea de a fi acuzate de tentativă de otrăvire şi de maleficiu.

Astfel, de la un capăt la celălalt al omenirii, în locurile sacre în care credinciosul îşi întâlneşte zeul, ca şi în locurile blestemate în care sunt făcute pacte cu diavolul, pe tronul regal, în justiţie, pe câmpul de bătaie sau în atelierul ţesătorului, peste tot, o lege imuabilă reglează rostul celor două mâini. Aşa cum profanul nu se poate amesteca în legile sacrului, tot aşa stânga nu poate impieta asupra dreptei. Diferenţierea obligatorie a părţilor corpului este un caz particular şi o consecinţă a dualismului inert, a gândirii primitive. Dar atunci, de unde vine ideea că partea sacră este în mod inevitabil la dreapta şi că cea profană este la stânga? Este necesar, întru aceasta, să căutăm în structura organismului linia de separaţie care dirijează către partea dreaptă cursul binefăcător al graţiilor supranaturale. Celelalte avantaje psihologice pe care le posedă mâna dreaptă nu sunt decât ocazia unei diferenţieri calitative, a cărei cauză se ascunde, dincolo de individ, în constituirea conştiinţei colective. O asimetrie aproape nesemnificativă ajunge să conducă,

într-un sens sau într-altul, reprezentări contrarii, formate deja. Dacă omul posedă o mână dreaptă şi una stângă profund diferenţiate, acest lucru se datorează tocmai faptului că acesta este o fiinţă dublă, un *homo duplex*.

LUCIEN LÉVY-BRUHL (1857 – 1939)

Lucien Lévy-Bruhl se naşte la Paris, pe 10 aprilie 1857. După studii de filosofie, el obţine doctoratul în 1884, fiind numit profesor de filosofie la Sorbona, în 1896. Prieten al lui Durkheim, acesta îşi orientează cercetările înspre sociologie; astfel, în 1910, el publică *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures*. Îi frecventează pe Jaurès, Péguy, Maurice Leenhardt şi se impune ca unul dintre marii intelectuali ai vremii sale. Cursurile sale de la Sorbona, în special, cunosc un mare succes. Moare la Paris, pe 13 martie 1939.

Mentalitatea primitivă

Jean Cazeneuve (1963) povesteşte cum acest filosof, specialist, între altele, în Schopenhauer, ajunge să fie pasionat de mentalitatea primitivă, care avea să-i marcheze atât opera, cât şi viaţa. În *La Morale*, el se străduieşte să arate că orice morală teoretică sau meta-morală este zadarnică, inutilă, de vreme ce pleacă de la principiul că natura umană este peste tot şi mereu aceeaşi, în timp ce, în realitate, ea este variabilă, în funcţie de civilizaţii. El atribuie ca sarcină sociologiei să studieze această variabilitate a naturii umane, urmărind tipurile de civilizaţie. Ca filosof francez, el este profund marcat de raţionalism, punându-şi mereu problema purităţii gândirii raţionale. În 1903, în special, prietenul său, filosoful Chavannes, îi trimite o traducere a unor vechi filosofi chinezi. Bruhl o citeşte, mirându-se

că textul îi rămâne de neînţeles, pentru ca, mai apoi, să se întrebe dacă nu cumva există tipuri de gândire impermeabile unele faţă de celelalte. Acest lucru îl conduce, în mod natural, spre lectura unor lucrări etnografice: puţin câte puţin, se convinge de marea uniformitate a felurilor de a gândi la popoarele primitive. Acesta va deveni primul postulat al operei sale asupra mentalităţilor:

a) Există popoare ce pot fi „calificate" drept „primitive";
b) Maniera de a gândi, mentalitatea este o trăsătură comună tuturor acestor popoare. Altfel spus, nu atât un nivel al tehnicilor, al ştiinţei ori al modurilor de producţie poate servi drept numitor comun tuturor acestor popoare, cât, mai degrabă, un anumit mod de a gândi, adică de a percepe realul de-a lungul categoriilor spiritului;
c) Această mentalitate specifică diferă chiar şi de a noastră, care este caracterizată, foarte simplificat privind lucrurile, prin ştiinţă şi raţiune;
d) Revenind atunci la postulatul iniţial, notăm că punctul precedent implică o anumită uniformitate a „societăţilor occidentale", adică a societăţii noastre, o diviziune importantă a uniformităţii acestei lumii fiind aceea dintre EI şi NOI, dintre „raţiune" şi „mentalitate primitivă".

Aceste puncte constituie fundamentul însuşi al întregii teorii a lui Lévy-Bruhl, fiecare dintre ele punând probleme în cel mai înalt grad, după cum vom avea ocazia să ne dăm seama. Totuşi, trebuie recunoscut că primul merit al lui Lévy-Bruhl a fost acela de a pune o problemă care se impunea lumii din vremea sa, şi în special, gestionării societăţilor coloniale. Ce putea explica împărţirea între societăţi dominante şi dominate? De ce unele erau, „la prima vedere", rămase în urmă, stagnante,

uneori aproape fosilizate? În al doilea rând, Lévy-Bruhl aduce un început de răspuns la o problemă mai largă, privitoare la diferenţele dintre popoare, problemă care continuă să ne fascineze chiar şi astăzi. Putem nota, în cazul de faţă, importanţa vocabularului utilizat şi investirea sa cu sens special. Calificând modurile de gândire drept „mentalitate", Lévy-Bruhl le circumscrie unei constrângeri. Termenul de „mentalitate" se referă, într-adevăr, la credinţele colective, implicând o anumită uniformitate ; în acelaşi timp, însă, o „mentalitate" scapă raţiunii (se poate vorbi de „mentalitate raţională"? este, fără îndoială, cel puţin ciudat). În limba comună, există adesea un fel de conotare peiorativă a ideii de „mentalitate": o mentalitate de profitor, ce mai mentalitate!, o mentalitate mizerabilă... Utilizând acest termen, Lévy-Bruhl se închide, fără îndoială, într-o anumită percepţie a lucrurilor, omiţând anumite subtilităţi. Or acelaşi lucru este valabil, cu atât mai mult, în ceea ce priveşte termenul de „primitiv" ca mod de identificare a „popoarelor inferioare". Lévy-Bruhl se distanţează întrucâtva de autorii evoluţionişti, care cred că lucrul cel mai simplu este şi primul în ordine cronologico-istorică (1912, p. 12). El respinge această idee, subliniind că anumite instituţii vechi sunt foarte complexe, şi se distinge astfel de Frazer, printr-un anumit anistorism: ceea ce-l interesează este dihotomia, opoziţia dintre două moduri de a gândi, pe care le va califica drept gândire prelogică şi gândire raţională.

Lévy-Bruhl face referinţă, apoi, la Durkheim atunci când introduce, chiar de la începutul lucrării *Les Fonctions mentales*, conceptul de „reprezentare colectivă". Prin „reprezentări colective" trebuie înţelese acele moduri de a percepe realul comune membrilor unui grup social dat, transmise de la o generaţie la alta, apoi impuse indivizilor, trezindu-le acestora sentimente

de frică, de respect şi de adoraţie. Este vorba, deci, în mod esenţial, de elemente care transcend diferenţele individuale şi care se regăsesc la toţi sau, în orice caz, dincolo de fiecare individ. În al doilea rând, un alt element tipic al populaţiilor primitive este însăşi forţa coercitivă a reprezentărilor colective. În contextul lor, individualul este exilat la stadiul de epifenomen, reprezentările colective devenind „imperative"(1912, p. 30) şi nu „pure fapte intelectuale". Societăţile primitive se disting, deci, de celelalte prin chiar acest caracter omniprezent al reprezentărilor colective. Şi totuşi, ar fi bine să reamintim că Lévy-Bruhl nu înţelege să studieze un grup social special, ci un ansamblu de „societăţi", ceea ce introduce aici o ruptură fundamentală, pe care Jack Goody o va numi *The Great Divide*. La filosoful francez, această ruptură este pusă în mod aproape axiomatic, fără să i se precizeze, deci, raţiunea, motivul. El nu ne spune nicăieri raţiunea unirii acestui ansamblu de societăţi, alta decât existenţa unei mentalităţi comune. Or nu e uşor lucru de a putea identifica aceste societăţi. Care sunt, empiric vorbind, grupurile ce vor lua „eticheta" de „primitive", cele din care se va exemplifica mereu?

Aşa cum opoziţia dintre primitiv şi raţional este clară, tot la fel specificarea conţinutului fiecăreia dintre ele este absconsă. Nu ştim care societate trebuie să fie inclusă într-una sau alta dintre categorii. Fireşte, nu este vorba aici de o chestiune de detaliu, ci de o problemă fundamentală pe care Lévy-Bruhl nu şi-o pune. Pentru el, aceste categorii ţin de logica bunului-simţ, par a fi evidente, dar însuşi faptul că ne punem întrebarea zguduie deja întreg edificiul. În ciuda vagului care înconjoară marea ruptură, aceasta este radicală şi fundamentală; într-adevăr, continuă Lévy-Bruhl, „tot ceea ce noi vedem lor le scapă, în timp ce ei văd multe lucruri pe care noi le ignorăm" (*ibid.*,

p. 31). Acest citat devine decisiv, căci, pe de o parte, ne arată miza diferenţei, iar, pe de alta, pune în evidenţă postulatul conform căruia gândirea modelează realitatea. Realitatea nu e văzută decât prin prisma gândirii sau a mentalităţii. Graniţele dintre material şi imaterial, vizibil şi invizibil, în special, nu sunt trasate ca făcând parte din lumea fizică şi a legilor sale, ci sunt adaptate în funcţie de aptitudinile mentale ale subiecţilor sau, mai exact, ale grupurilor, într-atât apar ca evidente aceste reprezentări colective. Nu trebuie, de altfel, să pierdem din vedere că lucrarea de bază a operei lui Lévy-Bruhl se intitulează *Les Fonctions mentales*. O diferenţă de mentalitate antrenează, prin urmare, o diferenţă de lume. Cu siguranţă, sălbaticii au aceleaşi simţuri ca şi noi şi acelaşi aparat cerebral, dar forţa mentalităţii este atât de puternică, încât ei nu percep nimic la fel ca noi (*ibid.*, p. 37).

Ar fi greşit să credem că Lévy-Bruhl face din acest idealism un principiu general al tuturor societăţilor umane. După el, acesta este mai mult apanajul societăţilor primitive, pe care le distinge clar de ale noastre. Noi nu suntem, în nici un caz, victimele unor asemenea iluzii! Propriile noastre percepţii tind a fi obiective şi chiar îndepărtează tot ceea ce nu este obiectiv. Altfel spus, noi tindem să vedem şi chiar vedem lumea aşa cum este. Ceea ce ne permite să scoatem la lumină caracteristica societăţilor primitive, şi anume că ele pun accentul pe „forţe oculte", pe proprietăţi mistice. Se poate, în consecinţă, vorbi de o percepţie sau de o mentalitate „mistică". Pentru ei, tot ceea ce există are proprietăţi mistice, realitatea însăşi fiind de natură mistică: indienii din Guyana nu-şi îmbunătăţesc niciodată uneltele pe care le folosesc, se feresc să le transforme, atât de mult se tem să nu le afecteze proprietăţile mistice, forţele ascunse. Tot la fel, chinezii nu pot concepe umbra ca o absenţă a

luminii. După aceştia, ea revelează o prezenţă ocultă, mistică. Nici visul nu e conceput ca o activitate nocturnă: cei din tribul Cherokee urmează un tratament dacă visează că sunt muşcaţi de un şarpe. Ceea ce văd în vis e tot atât de real ca şi ceea ce percep când nu dorm. În plus, visul este o formă privilegiată de comunicare cu lumea spiritelor. Nu există la omul primitiv niciun contrast între lumea mistică şi realitatea obiectivă.

Leibnitz şi Taine au fost primii care au arătat că acordul dintre „subiecţii care percep" este un mijloc de a distinge fenomenele adevărate de cele imaginare. Realitatea obiectivă poate fi percepută de toţi, ea este ceea ce poate fi perceput de toţi. Dimpotrivă, la primitivi, acceptăm că anumite persoane văd ceea ce altele nu văd din cauza absenţei de putere. Căci lumea este un compus de proprietăţi fizice şi mistice. Peste tot, există spirite, or, pentru primitiv, nu există o clară demarcaţie între natural şi supranatural.

Această confuzie îl antrenează pe omul primitiv într-o logică diferită de a noastră. Acesta este cu uşurinţă determinat să ia un eveniment anterior drept o cauză: astfel, sutana unui preot poate fi acuzată de a fi cauzat seceta pentru simplul motiv că nişte misionari au pătruns într-o anumită regiune la începutul verii. Există, în logica primitivă, un raport mistic între un antecedent şi o consecinţă. Legăturile dintre fenomene depind, în realitate, de o lege generală, pe care Lévy-Bruhl o numeşte „lege de participare": obiectele, fiinţele, fenomenele pot fi, în acelaşi timp, ele însele, dar şi altceva decât ele însele. Modul de a gândi al primitivilor este dominat de o lege de participare între lumea fizică şi cea mistică, mentalitatea primitivilor putând fi calificată drept prelogică. Lévy-Bruhl nu zice, contrar a ceea ce i s-a reproşat, că omul primitiv este iraţional sau ilogic (a se vedea p. 113 şi p. 152), ci, mai degrabă, că mentalitatea sa este

prelogică; tot la fel, el nu face afirmaţia cum că mentalitatea primitivă ar fi iraţională, ci, mai simplu, că ea nu este raţională (p.86) şi că nu se conformează legilor gândirii noastre (p. 93); mentalitatea societăţilor „inferioare" nu este, deci, întru totul impenetrabilă, dar nici total inteligibilă (p. 70).

Conform legii participării, există o relaţie între totem, grupul totemic şi indivizii ce-l compun. Astfel, cei din tribul Bororo *sunt* nişte *araras*, adică un individ este, în acelaşi timp, şi om, şi animal, participând în mod mistic la esenţa speciei animale sau vegetale. Obiectele şi fiinţele se influenţează reciproc: membrii grupului totemic al vântului sunt presupuşi a avea o influenţă specială asupra vântului rece însoţit de zăpadă. Natura nu este, astfel, un sistem logic.

Primitivii, continuă filosoful francez, nu percep, aşadar, lumea aşa cum o percepem noi. Două desene identice nu au neapărat aceeaşi semnificaţie pentru ei, căci trebuie ţinut seama de proprietăţile lor ascunse. În consecinţă, gândirea primitivă este puţin înclinată spre abstractizare, căci abstractizarea presupune o lume sensibilă omogenă. Astfel, pentru membrii unui trib din America, cerbul este o pană. Această asociaţie între două lucruri deosebite decurge din acele „pre-legături" pe care le face indigenul. Multe limbi nu au termeni generici pentru a desemna arborii ori peştii, ci doar termeni pentru fiecare varietate. Este preferată enumerarea generalizării. Astfel, anumite limbi nu au plural, ci forme care semnifică *câţiva, mulţi, puţini* etc. Indienii din America de Nord dau multă importanţă detaliilor: pentru a spune „un bărbat a ucis un iepure", ei spun ceva de genul: „un bărbat, el, animat, în picioare, a ucis anume, trimiţând o săgeată, un iepure, el, animat, aşezat". Primitivii au nevoie de expresii concrete, de aceea, desinenţele sau sufixele abundă. Cum mentalitatea primitivă abstracţionează în

mică măsură, ea nu dispune de concepte. Limba popoarelor primitive poate fi înțeleasă ca o formă sofisticată a limbajului semnelor: ea se substituie limbajului prin gesturi și insistă asupra detaliului, localizării și mișcării. De aceea, limba lor este eminamente descriptivă, având, astfel, o funcție cvasi-picturală. Cei din tribul bantu nu zic „Și-a pierdut un ochi", ci, mai degrabă, „Iată ochiul pe care și l-a pierdut", alăturând gestul expresiei. Tot așa „Este la trei ore de mers de aici" se spune „Dacă veți pleca când soarele este acolo, veți ajunge când el va fi acolo". Adesea, deci, auxiliarele gestuale descriptive însoțesc cuvântul. Cu cât un grup se apropie de gândirea prelogică, cu atât imaginile-concept predomină: în arhipelagul Bismarck, negrul se definește drept „culoarea ciorii".

Sistemele de numărare, notează Lévy-Bruhl, sunt, la rându-le, simplificate la maximum. Multe societăți din America de Nord nu au cifre decât pentru unu, doi sau trei. Dincolo de ele, se vorbește de *mult*, de o *multitudine*, de o *grămadă*... Această lipsă nu-i împiedică deloc pe indigeni să numere. Astfel, ei pot imediat observa că un animal lipsește dintr-o turmă. La numeroase populații, se utilizează părțile corpului pentru a număra: astfel, degetele – de la mâini și de la picioare –, membrele pot servi la (e)numerat. În insulele Andaman, se numără unu, doi, apoi „unul în plus", „câțiva în plus" (patru) și „toți" (cinci). Alții numără fiecare deget de la mâini și de la picioare și vorbesc despre *mult* după douăzeci. Prin urmare, numerotarea pleacă de la unitate și alcătuiește restul prin adăugiri succesive. Absența de logică în actul numărării transpare și în numele colective care desemnează zeci de lucruri: astfel, în insulele Fiji, *boaba* înseamnă o sută de bărci-canoe, *Koro,* o sută de nuci de cocos și *salaro*, o sută de nuci-de-cocos. În Columbia, cei din tribul Tsimshienne numără în mod diferit obiectele

plate, rotunde, diviziunile timpului, bărcile-canoe şi măsurile. În acelaşi mod, la triburile Naga din Himalaya, persoanele, copacii, animalele şi casele au, fiecare, sistemul lor de numărare, ceea ce pune în evidenţă, dacă mai era nevoie, înclinaţia spre particularizare în detrimentul generalizării. Mai degrabă se stabilesc clase de obiecte decât se numără. Un număr este gândit în el însuşi, fără a fi legat de un ansamblu logic, de o serie. Iată de ce nu este deloc de mirare să constatăm că fiecare număr este conotat mistic. În America de Nord, cifra patru este atribuită sacrului; ea este asociată punctelor cardinale, zeilor, vânturilor. În India vedică, cifra şapte este sacră şi pusă în legătură cu înţelepţii.

Idei similare vor fi dezvoltate şi în celelalte lucrări ale lui Lévy-Bruhl, în special în *L'Ame primitive, La Mentalité primitive, La Mythologie* şi *Le Surnaturel et la Nature dans les sociétés primitives.* În această ultimă lucrare, în special, filosoful se străduieşte să arate cum mentalitatea primitivă este incapabilă să despartă lucrurile de elementele supranaturale. Pentru primitivi, miracolul nu are nimic spectaculos în sine, el făcând parte din ordinea firească a lucrurilor. Prin urmare, toată viaţa primitivului „se scaldă" în supranatural. Orice acţiune, orice deplasare, orice act trebuie să ţină seama de aceste puteri supranaturale.

Carnetele postume

Lévy-Bruhl moare în 1939, la aproape un an după declanşarea celui de-al Doilea Război Mondial. Scrierile şi textele filosofului au fost prost interpretate în timpul războiului; găsim, în schimb, carnetele pe care Bruhl le umplea în timpul plimbărilor şi meditaţiilor sale: nişte „carneţele ordinare, cu coperţi cerate negre şi cu treizeci de păginuţe din hârtie

proastă, de matematică". Autorul avea mereu unul în buzunar. Aceste carnete, care acoperă perioada 1938 – 1939, adică ultimii ani de viaţă ai filosofului, stau mărturie întrebărilor care-l frământau; ele vor fi publicate postum, în 1949.

Cazul carnetelor este adesea citat ca exemplu de evoluţie teoretică, de capacitate de a repune sub semnul întrebării propriile concepţii, pentru a le face să evolueze. Ele sunt în mod constant invocate ca dovada ultimă a respingerii teoriei lui Lévy-Bruhl, care ar fi fost constrâns să-şi recunoască propriile limite. Lectura *Carnetelor* nu confirmă, totuşi, acest frumos optimism; dimpotrivă, ea pune în evidenţă faptul că, dacă Lévy-Bruhl ţine seama de anumite critici, o face doar pentru a-şi preciza şi mai bine gândirea. Cu siguranţă, Lévy-Bruhl menţionează numeroasele scrisori primite care insistau asupra ideii că primitivii gândesc ca noi, el fiind gata „să recunoască identitatea fundamentală a tuturor spiritelor umane"(1949, p. 50). Totuşi, nu este vorba, aici, după părerea noastră, decât de o concesie formală, aproape de o cauţiune oratorică, fără nicio reală şi fundamentală punere în discuţie a punctelor sale de vedere anterioare. Lévy-Bruhl acceptă să nu mai vorbească de „caracter prelogic", preferând să respingă atât termenul de „prelogic", cât şi ideea modurilor de gândire diferite (*ibid.*, p. 41 şi 49), dar nu va repune nicidecum în discuţie ideea de „mentalitate" şi, mai ales, ideea conform căreia două tipuri de mentalitate, dintre care una primitivă, se opun iremediabil. Devine, astfel, greu de presupus ce anume înţelege autorul prin „mentalitate" şi cum trebuie făcută distincţia acesteia de „gândire". Să reţinem că, la capătul acestei autocritici, conceptul de „gândire primitivă" face loc conceptului de „mentalitate primitivă", Lévy-Bruhl făcând, astfel, o uşoară concesie şi jucându-se cu sensul cuvintelor, dar nerespingând deloc ideea existenţei „mentalităţilor". În

același mod, el nu renunță nici la ideea de „participare" sau de lege de participare.

Lévy-Bruhl avea, în cele din urmă, să recunoască meritele lucrărilor lui Evans-Pritchard, care, după el, nu infirmau nicidecum ideea unei mentalități diferite, ci, dimpotrivă, o confirmau. Lévy-Bruhl este de acord cu „similaritatea structurii logice a spiritului", dar continuă prin a afirma că primitivul are o mentalitate diferită și nu percepe incompatibilitățile. În viziunea sa, experiența mistică are cel puțin tot atâta valoare obiectivă cât și a noastră. El mai recunoaște că este incapabil de a „da un enunț exact sau chiar aproximativ satisfăcător" pentru legea de participare, dar nu este mai puțin adevărat că primitivul are foarte frecvent sentimentul de participare între el și o anume ființă ori un obiect din natură și din supranatură, cu care intră în contact.

Credințele sunt atât de profund înrădăcinate, încât autorizează lucrurile cele mai extraordinare: dacă am informa un primitiv că o femeie a dat naștere unui câine, unui vițel, unui crocodil sau unei păsări, el nu ar refuza să creadă acest lucru:

> „Altfel spus, pentru aceste spirite, limita între ceea ce este posibil sau imposibil fizic în lumea noastră nu este atât de clar definită ca pentru noi: adesea chiar ea nu este definită deloc" (*ibid.*, p. 185).

ARNOLD VAN GENNEP (1873 - 1957)

Adevăratul fondator al etnografiei în Franța contemporană este, fără îndoială, Arnold Van Gennep, reeditarea recentă a monumentalei sale lucrări *Le folklore français* (1998) ilustrând perfect interesul pentru această vastă întreprindere. Van Gennep nu a fost deloc apreciat de membrii *Anului sociologic*, care-i disprețuiau demersul foarte empirist; prin urmare, acesta își făurește cariera la marginea sociologiei franceze. Singurul post pe care îl ocupă, pentru o scurtă perioadă de timp, este, în Elveția, la Universitatea din Neuchâtel. Dintr-un anumit punct de vedere, etnografia sa despre Franța sosea prea devreme, adică într-o epocă în care ceea ce caracteriza etnologia ce stătea să se nască era interesul pentru străinătate; iată de ce Van Gennep se vede, deci, nu fără un anumit dispreț, așezat în rândul folcloriștilor. Faptul de a fi pus accentul pe observația directă nu a contribuit la atenuarea acestei ostracizări.

Manualul său de folclor francez rămâne un formidabil catalog, o întreprindere a cărei măreție ne-o reamintește pe cea a autorului *Crengii de aur*. Totuși, spre deosebire de Frazer, Van Gennep conduce el însuși câteva anchete, trecând în revistă riturile, credințele, ceremoniile care jalonează viața locuitorilor Franței. De la naștere până la moarte, trecând prin logodnă și căsătorie, el enumeră toate practicile specifice întâlnite în varii regiuni. Lucrări precum *Le Folklore français* constituie o sursă inepuizabilă de documentare, dar iau, adesea, și alura unui dicționar care nu face altceva decât să juxtapună rapoarte de rituri și credințe, fără a le da o interpretare globală.

Chiar dacă această muncă titanică nu a fost mereu recunoscută la justa sa valoare, nu același este și cazul lucrării *Rites de passages* (1909), pe care Van Gennep o consideră, de fapt, opera sa preferată. Suntem departe aici de o descriere pur etno-

logică. Van Gennep încearcă, dimpotrivă, să dezvăluie aici tot ce au în comun acele rituri care marchează viaţa unui individ, făcându-l, astfel, să treacă de la o etapă la alta. Vom numi aceste rituri „rituri de trecere" sau, în engleză, *life-cycle rituals*. Van Gennep observă că ele se întâlnesc peste tot, atât la populaţiile mai puţin dezvoltate, cât şi în societăţile occidentale. Etnologii au distins diferite tipuri de rituri de trecere, dar aceste tipologii nu sunt deloc clare, lămuritoare. Van Gennep va încerca să demonstreze că toate aceste rituri urmează o schemă comună; în limbaj modern, s-ar putea spune că au o structură comună. În general, notează Van Gennep, aceste rituri urmează o secvenţă mereu repetată: încep cu riturile de despărţire, continuă cu riturile marginale şi se termină cu riturile de agregare (sau: preliminare, liminare, postliminare). Altfel spus, aceste rituri încep prin a-l despărţi pe iniţiat de societatea sa, iniţiat care se vede atunci aşezat într-o situaţie intermediară, pentru a fi, mai apoi, reintegrat, cu un statut transformat. Van Gennep reduce formidabila varietate de practici concrete la această schemă globală: este cazul, într-adevăr, de a face ordine în această junglă de fapte etnografice.

Ponderea relativă a diferitelor etape poate varia în funcţie de tipurile de rit. Ritualurile de despărţire sunt mai importante la înmormântare decât în cazul căsătoriei, riturile de liminaritate marchează mai degrabă rituri de iniţiere, dar, în toate cazurile, tendinţa este de a regăsi ansamblul secvenţei. Liminaritatea este, fără îndoială, etapa cea mai importantă şi mai originală. Van Gennep este conştient de a fi pus degetul pe o concepţie originală şi fecundă. Totuşi, ea nu avea să-i impresioneze deloc pe colegii contemporani, printre care şi Marcel Mauss, care o priveau cu dispreţ. Va fi necesară apariţia unui etnolog precum Victor Turner (1990) pentru a face ca secvenţa

riturilor de trecere să dezvăluie importanţa şi toată bogăţia noţiunii de liminaritate.

O contribuţie teoretică

Aceste câteva pagini nu au epuizat bogăţia contribuţiei franceze la dezvoltarea etnologiei. În ceea ce-l priveşte pe Mauss, nu am văzut decât câteva exemple de lucrări; am mai putea, în plus, zăbovi şi asupra altor cercetători, precum Marcel Granet, care a reuşit să iasă dintr-un demers sinologic prea livresc pentru a se interesa de practicile, riturile şi credinţele populare ale chinezilor. Şcolii franceze nu-i mai lipseşte decât observaţia participantă pentru a trece de partea etnologiei moderne. Dar ea aduce acesteia din urmă o capacitate comparativă şi interpretativă care, deseori, avea să-i lipsească.

3

CULTURALISMUL AMERICAN

FUNDAMENTELE TEORETICE

În Statele Unite, influenţa lui Franz Boas nu s-a limitat la difuzionismul moderat al şcolii americane. Dacă etnologia americană se va fi distins puternic în vreun domeniu, apoi acela va fi fost cel al studiului personalităţii: Ruth Benedict şi Margaret Mead, doi elevi ai lui Boas, vor dobândi chiar o reputaţie care o depăşeşte de departe pe cea a maestrului lor.

Numitorul comun al acestei şcoli constă în tentativa de a sesiza influenţa „culturii" sau a „unei" culturi asupra personalităţii membrilor acestei culturi. Astfel, pentru Ralph Linton şi Abram Kardiner, există o relaţie cauzală între cultură şi personalitate: toţi membrii unei societăţi împart, încă din fragedă copilărie, aceleaşi experienţe, care ajung la formarea unei personalităţi de bază. Cora Dubois vorbeşte mai degrabă de personalitate modală, în studiul ei, *The People of Alor*, ea explicând instituţiile primare, care sunt tehnicile de grădinărit şi structura familială, prin neglijenţa maternă faţă de copii; această neglijenţă produce, după ea, o structură de personalitate tipică, ce se caracterizează prin incapacitatea de a se angaja în relaţii umane profunde. În plus, această slăbiciune de caracter, această mefienţă şi această instabilitate caracteristice

personalităţii oamenilor din Alor sunt cauza unor instituţii secundare, precum lupta continuă pentru statut şi bogăţie sau chiar războiul.

Studiile despre caracterul naţional sunt aplicaţii ale acestor teorii la unităţi mai largi, adică la marile naţiuni. Ele se bazează pe postulatul conform căruia cetăţenii unei naţiuni împart între ei trăsături psihologice distinctive. Aceste studii au avut o mare importanţă în timpul celui de-al Doilea Război Mondial, când era foarte important să înţelegi caracterul inamicului. Astfel, japonezii îi intrigau pe americani prin devotamentul lor fanatic faţă de împărat, prin misiunile lor suicidare etc., deşi, odată capturaţi, prizonierii japonezi acceptau imediat să colaboreze cu duşmanii lor. Clyde Kluckholm explica, astfel, că prizonierul japonez era, din punct de vedere social, mort şi încerca, atunci, să se afilieze unei noi societăţi. Caracterul japonez, se mai spunea, este, în plus, situaţional: dacă se găseşte în situaţia A, el urmează regulile A, dar, de îndată ce trece în situaţia B, el aderă la regulile acestui nou mediu înconjurător. Ruth Benedict afirmă, la rândul ei, că japonezii oscilează între un estetism reţinut şi un militarism fanatic. După Ehrich Fromm, tot la fel germanii s-au supus cu uşurinţă regimului dictatorial al lui Hitler din cauza „personalităţii lor autoritare": o persoană de acest tip este extrem de ascultătoare faţă de superiori, dar se comportă mizerabil faţă de subordonaţi.

Şcoala *Cultură şi Personalitate* insistă asupra diversităţii culturilor. Contrar evoluţioniştilor care au pus accentul pe marile stadii prin care orice societate era obligată să treacă, antropologii americani vor sublinia originalitatea fiecărei culturi care îşi găseşte drept corolar constituirea unei personalităţi proprii. Acest curent se baza pe câteva postulate fundamentale, din care vom aminti pe cele mai importante.

a) *Continuitatea*: există o continuitate între experiențele primei copilării și personalitatea adultă, aceasta fiind determinată de prima. Traumatismele din timpul acestei copilării produc fixații, anxietate, nevroze, care, la rândul lor, au efect asupra instituțiilor culturale. Totuși, dispunem de foarte puține elemente pentru a afirma că un tip de practică educativă produce neapărat un anume tip de persoană adultă. Dimpotrivă, se pare că experiențele infantile asemănătoare nu produc mereu același efect.

b) *Uniformitatea*: acești autori afirmă că fiecare societate este caracterizată de o personalitate proprie (numită modală, de bază sau dominantă). Că ar exista, deci, o corespondență și chiar o identitate între cultură și personalitate.

c) *Omogenitatea*: fiecare cultură tinde spre trăsături omogene, adică spre o anumită coerență, ea putând deci fi calificată prin unul sau mai mulți termeni care o sintetizează. Dacă o cultură împrumută o trăsătură de la alta, ea o transformă imediat, pentru a o adapta propriilor ei valori: dansurile pe care austerii indieni Pueblos le-au împrumutat de la vecinii lor și-au pierdut caracterul extatic, pentru a deveni gesturi rigide și puțin ritmate.

d) *Despărțirea*: în consecință, culturile sunt separate unele de altele, ele coexistă fără să se întrepătrundă. Vorbind de Pueblos, Benedict ne zice că aceștia știu că vecinii lor folosesc halucinogene și alcool, fără însă ca și ei să le folosească. Pentru culturaliști, deci, proximitatea geografică nu este un gaj de transmitere de trăsături culturale: dimpotrivă, frontierele dintre culturi tind a fi opace.

Diferența culturală nu este explicată, ea este dată o dată pentru totdeauna, totul se petrece ca și când ea ar fi fost instituită de Dumnezeu ca semn de necontestat al umanității (Salzman, 2001, p. 71).

FRANZ BOAS (1858 - 1942)

Îl putem considera pe Franz Boas un gânditor original, care a fost – cu siguranță - un opozant puternic al evoluționismului, dar și un precursor al antropologiei moderne și, mai ales, un apărător încrâncenat al relativismului care urma să marcheze atât de puternic antropologia americană. Boas se naște în Westfalia și-și pregătește o teză de doctorat în fizică, pe subiectul culorii apei. Această afirmație științifică avea să fie determinantă în orientarea puternic empirică pe care Boas – și mai târziu Malinowski – avea să o dea antropologiei. În 1883, acesta întreprinde o călătorie în insula Baffin, unde hotărăște să privilegieze observațiile asupra oamenilor în dauna geografiei locale. Puțin mai târziu, emigrează în Statele Unite, unde va rămâne până la moartea survenită în 1942. Timp de mai mult de 40 de ani, el predă la Universitatea din Columbia (New York) și devine maestrul unei întregi generații de antropologi, printre care găsim nume celebre precum Alfred L. Kroeber, Robert Lowie, Edward Sapir, Alexander Alexandrovici Goldenweiser, Melville Herskovits, Ruth Benedict, Margaret Mead și încă mulți alții. Boas nu este, la drept vorbind, un „difuzionist", ci unul din primii care au contestat simplificările la care condusese evoluționismul, acordând prea multă importanță dezvoltării culturale independente.

Acest spirit liber nu se lasă ușor etichetat. Boas împarte cu Marcel Mauss remarcabila particularitate de a nu fi scris,

pe de o parte, niciodată o carte ca atare şi, pe de alta, de a nu fi enunţat niciodată, într-o manieră sintetică şi sistematică, marile principii ce-i ghidau gândirea. Poate că aceasta şi explică de ce acela care a fost antropologul cel mai influent al generaţiei sale a fost între timp dat cu totul uitării. Contrar lui Marcel Mauss, totuşi, Boas, care a întocmit numeroase studii printre indienii din America de Nord şi eschimoşi, se va distinge printr-o bună cunoaştere empirică „neintermediată". Studiile sale despre tribul Kwakiutl din Columbia Britanică rămâne printre cele clasice ale antropologiei. Insistând asupra unui demers contextual, adică arătând că un obicei nu are sens decât dacă este legat de contextul particular în care se înscrie, Boas prefigurează în egală măsură şi şcoala funcţionalistă.

Plecând de la acest demers contextual, Boas îi va critica pe hiperdifuzioniştii englezi. Căci el refuză, pe de o parte, să reducă o cultură la câteva trăsături care se pot înţelege doar izolat una de cealaltă, în timp ce, pe de altă parte, nu vede istoria ca pe o imensă scară şi nici nu caută secvenţele istoriei culturii în ansamblul ei. Dimpotrivă, Boas preferă să se concentreze pe schimburile între culturi geografice vecine: cu Boas, antropologia devine tot mai mult etnologie. De exemplu, el va arăta că există legături culturale între triburile din nordul şi vestul american şi popoarele din Siberia.

Etnografia grupului Kwakiutl a lui Boas prefigurează fără nicio urmă de îndoială ceea ce, mai târziu, vom numi observaţia participantă; ea a ocupat atenţia lui Boas vreme de mai multe decenii. În ea găsim remarcabile descrieri ale instituţiei *potlach*-ului, o ceremonie în timpul căreia un bărbat îşi împarte bunurile, în special platouri de aramă şi cuverturi de lână, celor din preajma sa. Cea mai neînsemnată ocazie devine un pretext pentru a dărui, distribuirile acestea de bunuri neavând,

însă, nimic în comun cu darurile altruiste. După Boas, este vorba, mai degrabă, de rivali care se luptă astfel între ei prin intermediul bunurilor lor (1966, p. 80). Căci nimic nu foloseşte să ai bunuri dacă acestea nu sunt dăruite, iar prestigiul legat de bogăţie nu se obţine cu-adevărat decât dacă eşti capabil să te debarasezi de ele: altfel spus, câştigi un prestigiu oferind. Cu cât dai mai mult, cu atât statutul social creşte.

Uneori, un şef distruge plăcile de aramă care au făcut prestigiul rivalilor săi doar pentru a-i umili pe aceştia din urmă. Şefii sunt angajaţi astfel în teribile lupte de prestigiu. În timpul sărbătorilor, şeful face orice pentru a-i înjosi pe ceilalţi, cântă melodii în care se autoproclamă cel mai mare şef al lumii şi în care toţi ceilalţi şefi nu-i sunt decât servitori. Prin toate aceste aspecte, Boas pune în evidenţă importanţa prestigiului social. Cei din tribul Kwakiutl nu se băteau pentru bunuri de primă necesitate, ci pentru obiecte aducătoare de prestigiu. Darurile ceremoniale nu erau întru totul dezinteresate, de vreme ce se ştia că anumite bunuri oferite trebuiau să fie returnate într-un fel sau altul.

În afara evoluţionismului, Boas respinge şi orice efort de a teoretiza o lege generală a societăţii. Cu el, antropologia, din ştiinţă a culturii, devine, treptat, o ştiinţă a culturilor. În această concepţie a culturii ca *Volksgeist* regăsim influenţa romantismului german, şi pe cea a lui Johann Gotfried Herder în special. Acest refuz al doctrinei avea, puţin câte puţin, să se transforme în acea veritabilă doctrină numită relativism, care avea să marcheze atât de mult secolul al XX-lea. Ştiinţa lui Boas este o ştiinţă a observaţiei, iar scrierile sale lasă puţin loc aspectului literar. Faptele sunt raportate cât mai fidel posibil. Boas respinge orice determinism, mai cu seamă pe cel biologic: într-o zi, după ce a comparat craniile unor europeni cu cele ale unor europeni imigranţi în Statele Unite, a remarcat că acestea

din urmă aveau o formă net diferită de cele ale „verişoarelor" lor rămase în Europa. De aici, el a tras concluzia că „rasele" nu sunt fixe şi că inteligenţa nu este fixată o dată pentru totdeauna, de vreme ce variaţii importante se năşteau cu ocazia unor schimbări de mediu înconjurător. Respingerea determinismului se conjugă în mod natural cu relativismul al cărui promotor Boas a devenit în sânul antropologiei americane. Încă din 1887, Boas scria: „Civilizaţia nu este ceva absolut, ea este [...] relativă, iar ideile şi concepţiile noastre nu sunt adevărate decât în limitele propriei noastre civilizaţii" (citat de Perry, 2003, p. 163). Critica evoluţionismului era cea care motiva, în primul rând, o asemenea remarcă: Boas considera, deci, că antropologia nu era, la drept vorbind, o ştiinţă comparativă: grupurile pe care ea le studia erau întrucâtva incomensurabile. Într-o zi, la inuiţi, Boas a fost lovit de hipotermie şi a căzut, lipsit de cunoştinţă. Nu s-ar fi trezit niciodată dacă nu ar fi fost cules şi îngrijit de aceştia: eschimoşii ştiau să depăşească o astfel de criză. Această experienţă a făcut să se nască în el ideea că aceşti oameni erau perfect adaptaţi la mediu şi că aveau o excelentă cunoaştere a lui. Acest lucru se întâmpla în anii '80: cercetătorii de atunci, închişi în birourile lor, făceau tot felul de speculaţii asupra primitivităţii sălbaticilor. Pierdut în imensitatea Marelui Nord, Boas vedea lucrurile în mod diferit.

Fără îndoială că ceea ce l-a determinat să studieze o societate sub toate aspectele a fost experienţa sa de teren. A ajuns, astfel, să avanseze ideea unor entităţi discrete, să transforme „grupurile" în „societăţi", având fiecare o cultură proprie. „Pentru antropologi, scrie el, individul nu apare important decât ca membru al unui grup social ori rasial" (1928, p. 12). Prin grup rasial, el înţelege mai mult „un grup etnic" decât o continuitate de sânge, dar ceea ce ne interesează la urma ur-

melor este ideea că indivizii aparţin unor grupuri. Sarcina antropologiei devenea astfel studiul acestor grupuri, cu punerea în evidenţă a caracterului lor propriu. Boas a devenit, de altfel, avocatul egalităţii în drepturi pentru minorităţile culturale.

SAPIR, WHORF ŞI RELATIVITATEA LINGVISTICĂ

Lingvist, psiholog şi antropolog, acestea sunt caracteristicile uneia din figurile cele mai puternice ale antropologiei americane din perioada interbelică. Edward Sapir, care trăieşte din 1884 până în 1939, predă la Chicago şi la Yale: este interesat, în special, de fenomenul limbilor, subliniind, în acest caz, raporturile complexe pe care acestea le întreţin cu diversele culturi. La sfârşitul vieţii sale, el enunţă o ipoteză deosebit de puternică privind legăturile dintre limbă şi cultură. Această ipoteză, care deriva în parte din lucrările lingvistului Benjamin Whorf, este cunoscută sub numele de ipoteza Sapir–Whorf, chiar dacă ea pare a contrazice întrucâtva lucrările anterioare ale lui Sapir, cu siguranţă mult mai nuanţate.

Această ipoteză poate fi înţeleasă ca o versiune ceva mai tehnică a ireductibilei separări a culturilor. Benjamin Whorf notase, într-adevăr, că limba indienilor Hopi nu avea timpuri pentru a marca perfectul compus şi imperfectul (Whorf, 1956, p. 51). Timpul, deci, nu este obiectivat de limba hopi. În plus, în această limbă, se zice „a plecat în a zecea zi" în loc de „a rămas zece zile". Whorf a concluzionat, pornind de aici, că unităţile de timp nu formează la ei o entitate obiectivă. Tribul Hopi nu gândeşte că zece zile pot forma o globalitate, pentru că a rămâne zece zile undeva este asimilat cu zece vizite succesive. Whorf a afirmat, atunci, fără ocolişuri, că limba determină trecutul; limba hopi făurea experienţa lumii indienilor care

o vorbeau: noţiunile lor despre timp mai cu seamă erau total diferite de ale noastre. Cei din tribul Hopi nu percep timpul ca o „curgere lină şi continuă" care leagă trecutul, prezentul şi viitorul (*ibid*., p. 57). Sapir aproba, la rândul său: „Lumea reală este, în sens larg, construită inconştient pe obişnuinţele noastre lingvistice" (citat de Brown, 1991, p.10). Altfel spus, structura lingvistică antrenează viziuni ale lumii diferite: oamenii văd lumea în diverse moduri, în funcţie de limba folosită. Ca şi Mead şi Benedict, Sapir şi Whorf consideră, astfel, fiecare cultură ca un tot unitar, incluzându-i pe fiecare dintre membrii ei într-o „matriţă" constrângătoare şi originală. Denunţând etnocentrismul şcolii evoluţioniste, ei au ajuns să privilegieze închiderea fiecărei culturi.

În această perspectivă, limba nu mai este doar un mijloc de a comunica, ci şi un mod de a construi lumea, stabilind categorii mentale, care-i predispun pe oameni la a vedea realităţile într-un anumit fel. Astfel, dacă numesc „mătuşă" persoane atât de diferite precum sora tatălui meu, sora mamei mele, soţia fratelui mamei mele şi cea a fratelui tatălui meu, voi avea tendinţa de a avea un comportament asemănător faţă de toate aceste persoane (Ferrano, 2001, p. 119). Limba este, aşadar, o forţă care stabileşte în spiritele noastre categorii care, la rândul lor, clasează lucrurile în asemănătoare şi diferite. În limba navajo, de exemplu, când oamenii vorbesc de un obiect, utilizează forme verbale care diferă în funcţie de obiect: dacă obiectul este lung şi rigid, ca un baston, se utilizează un verb diferit de cel pe care îl folosesc pentru a desemna obiecte lungi şi flexibile, o coardă, de exemplu. Nişte cercetători au arătat unor copii o coardă albastră şi un baston galben, apoi le-au cerut să spună de care obiect era mai aproape o coardă galbenă: copiii anglofoni au apropiat acest ultim obiect de bastonul galben din

motiv de culoare, în timp ce copiii navajo l-au pus în legătură cu acea coardă albastră din motiv de formă (*ibid.*, p. 120). Tot la fel, când li s-a cerut unor persoane bilingve, vorbitoare de japoneză şi engleză, să completeze aceeaşi frază în cele două limbi, diferenţele au fost surpinzătoare: „Când intru în conflict cu familia..." se completa, în engleză, cu „fac ce vreau", în timp ce în japoneză acest lucru devenea „este un moment de mare nenorocire". În cursul ultimilor ani, această forţă a cuvintelor a fost în special evocată prin refuzul de a folosi anumiţi termeni presupuşi a implica conotaţii prea puternice: orbii au devenit persoane care nu văd bine, piticii persoane scunde, o retragere a armatelor o „redesfăşurare strategică", iar o femeie de serviciu „o tehniciană de suprafaţă". În plus, raporturile dintre limbă, cultură şi gândire continuă să fie invocate regulat, în revendicările naţionaliste cele mai diverse. Ar exista, conform acestei optici, o adecvare ireductibilă a limbii la viziunea asupra lumii. Sapir şi Whorf ridicaseră, încă de atunci, această problemă de o importanţă covârşitoare.

Raportul dintre limbă şi cultură a fost, totuşi, revizuit de atunci. S-a nuanţat, de exemplu, aspectul constrângător şi determinant al limbii asupra culturii. În primul rând, analiştii consideră că Whorf a supraestimat incapacitatea limbii hopi de a exprima timpul şi, prin urmare, atemporalitatea sa. Tribul Hopi cunoaşte o expresie precum „zece zile". Există cel puţin două timpuri pentru a conjuga verbele (viitorul şi non-viitorul), iar locutorul poate să utilizeze şi metafore spaţiale („în faţa", „după" etc.) pentru a marca anterioritatea. Unii chiar au sugerat că limba engleză, care permite o frază de genul „*I wish I knew how to play the piano*", este, din anumite puncte de vedere, mai insensibilă la timpuri decât dialectul hopi (a se vedea Gell, 1992, p. 127). Limba hopi nu demonstrează, deci,

ideea de relativitate cu atâta acuitate pe cât o afirmă Whorf (Brown, 1991, p. 29). Ceea ce nu înseamnă, însă, că limba unui popor n-ar face parte din cultura sa şi că ea n-ar cunoaşte, deci, expresii, cânturi, mituri, legende care îi sunt proprii şi, prin urmare, dragi. Whorf mergea, însă, mult mai departe decât această simplă constatare, afirmând că structurile gramaticale ale limbii condiţionau felul de a gândi al locuitorilor săi: o afirmaţie mult mai greu de admis.

În lucrările sale anterioare, Sapir se arătase mult mai prudent. În *Linguistique,* el afirmă că limbajul are puterea de a analiza datele experienţei în elemente disociabile, pentru a ajunge, mai apoi, la acel domeniu comun pe care îl formează cultura. El este un instrument puternic de socializare, fără îndoială cel mai puternic dintre toate; fără limbaj, nu ar putea exista adevărate relaţii sociale, or a poseda o limbă constituie un simbol puternic de solidaritate socială care-i uneşte pe vorbitori (1968, p. 41). Orice grup sau subgrup tinde să dezvolte particularităţi lingvistice, un jargon care să-l caracterizeze. Să spui „vorbeşte ca noi" e acelaşi lucru cu „este de-ai noştri". Altfel spus, limba este mai mult decât un simplu instrument de comunicare, este un instrument de socializare. Totuşi, în acelaşi timp, Boas respinge tendinţa unor etnologi care vedeau în categoriile lingvistice o expresie directă a culturii: „Nu există în realitate nici o legătură între tipul cultural şi structura lingvistică" (*ibid.*, p. 56 şi 233). Mai trebuie adăugat că prezenţa sau absenţa unui gen gramatical nu ne spune nimic despre organizarea socială sau religie. Suntem departe aici de ipoteza relativităţii structurale şi, pe bună dreptate, ea este atribuibilă mai degrabă lui Whorf decât lui Sapir. Acesta din urmă neagă până şi legătura ce s-a putut stabili între mediul înconjurător şi limbă, de exemplu faptul că o limbă de la munte ar fi mai dură

decât una de la câmpie: eschimoşii, care trăiesc, totuşi, într-un mediu ostil, au o limbă „cântată" (*ibid.*, p. 75). Ceea ce nu poate fi însă negat este faptul că limba este utilizată în mod regulat ca simbol al unei identităţi naţionale, această folosire neavând nimic în comun cu structura sa internă.

Trebuie să admitem şi faptul că absenţa unui cuvânt pentru a desemna un lucru nu înseamnă că acesta nu este perceput. Precizia şi abundenţa vocabularului înseamnă doar că un grup acordă mai multă importanţă lucrului în cauză. În acest sens, vocabularul ne furnizează indicaţii de tip cultural, însă nu dezvăluie în niciun caz o mentalitate.

RUTH BENEDICT (1887 - 1948)

Prima femeie din istoria etnologiei nu este şi cea mai lipsită de influenţă. Asistenta lui Boas, Ruth Benedict (1887 - 1948), avea, într-adevăr, să marcheze covârşitor etnologia americană, în special prin publicarea lucrării sale *Patterns of Culture (Echantillons de Culture,* în franceză*)*, care a cunoscut un mare succes de librărie, cu vânzări de două milioane de exemplare. Acest succes popular i-a adus critici din partea universitarilor, dar, oricare ar fi fost deficienţele lucrării, Benedict a contribuit în a face accesibile marelui public temele de studiu ale antropologiei. Putem chiar considera că ea a fost aceea care a exprimat cu cea mai mare forţă şi claritate tema relativismului cultural, care avea să devină unul din curentele de gândire cele mai marcante ale secolului al XX-lea.

Patterns of Culture nu este rodul unei anchete etnologice ca atare. Este o sinteză care pune accentul pe diferenţele care separă populaţiile. Studiul lui Benedict se apleacă, la început, asupra noţiunii de cultură. Pentru ea, un grup social tinde să

devină o cultură, iar o cultură este un ansamblu omogen ale cărui caracteristici esenţiale îi marchează puternic pe membrii săi. Pe urmele lui Boas, ea respinge orice formă de „determinism biologic", pentru a avansa principiul „determinismului cultural". Natura umană este eminamente „plastică", maleabilă, fiecare cultură aducând răspunsuri diferite la problemele ce se prezintă omului spre rezolvare. Scopul etnologiei este, deci, acela de a vorbi despre această diversitate a culturilor. Fiecare societate este o configuraţie aparte, un corpus special de elemente culturale care se pot combina la nesfârşit. Fiecare cultură este unică (p.44) şi o ia pe un drum propriu în urmărirea unor scopuri diferite; ea îşi defineşte propriile orientări şi nu poate fi judecată în termenii altei societăţi (p. 223). În al doilea rând, o cultură este un ansamblu integrat, un tot articulat şi trebuie studiată ca atare, altfel spus – ca entitate coerentă şi funcţională (p.49). În sfârşit, încă din copilărie, obiceiurile şlefuiesc experienţa şi comportamentul unui individ, iar, înainte chiar de a şti să vorbească, copilul este deja o creatură a culturii ce l-a zămislit (p.33). Fiecare copil născut într-un grup împarte cu acesta obiceiuri, activităţi şi credinţe. Pe scurt, se poate observa că diversitatea culturală – şi, indirect, relativismul cultural – este pentru Ruth Benedict tema majoră. Teza esenţială a cărţii este, deci, aceea de a arăta că o cultură oferă o configuraţie proprie, pe de o parte, iar, pe de alta, că nu există niciun antagonism între o societate şi indivizii ce o compun: dimpotrivă, cultura furnizează individului materiale cu ajutorul cărora îşi poate clădi propria-i viaţă. Societatea nu este o entitate separată de indivizii ce o compun (p.253). Indivizii se topesc în „matriţa" pe care le-o oferă societatea. Studiind o societate, putem, deci, încerca să-i reconstruim trăsăturile esenţiale care se impun tuturor. Pentru această experienţă, Be-

nedict are în vedere trei societăţi: cea a indienilor Zuni, din sud-vest, cea a tribului Kwakiutl, din nord-vest, şi cea a tribului Dobu, din Noua Guinee.

În studiul său despre tragedia greacă, Nietzsche opune două caractere fundamentale. Pe de o parte, dionisiacul, care-şi urmează scopurile fără a-şi fixa limite în excese şi emoţii. Apolinicul, dimpotrivă, nu cunoaşte decât o lege, cea a măsurii, a echilibrului, a moderaţiei. După Benedict, indienii Pueblos sau Zuni din sud-vest sunt apolinici prin excelenţă. Ei sunt ceremonioşi, sobri şi paşnici. Ritualul este, pentru ei, esenţial; rugăciunile lor se reduc la formule lipsite de sentimente, căsătoriile lor sunt mereu aranjate; dispreţuiesc individualismul şi pun preţ pe tradiţie; contrar altor triburi indiene, se ţin departe de alcool şi halucinogene; dansurile lor nu cunosc extazul şi transa; moderaţia, demnitatea şi stăpânirea de sine sunt valorile lor esenţiale.

Astfel, aceştia sunt într-un contrast flagrant cu majoritatea triburilor indiene din America, al căror caracter dionisiac este puternic marcat. Transa, jertfa, violenţa, drogurile sunt aici o regulă. Tribul Kwakiutl din nord-vest este un exemplu în acest sens. Aici, totul se învârte în jurul competiţiei, violenţei şi prestigiului. Orice-ar face este pentru ei un mijloc de a se arăta superiori celorlalţi. Îşi exhibă sentimentele în modul cel mai spectaculos posibil, termenul de *potlach* exprimând cel mai bine această tendinţă: un şef îşi poate arăta superioritatea asupra unui rival distrugând o anumită cantitate de obiecte de valoare. Marile *potlach-uri* se puteau astfel pregăti cu un an înainte. Răzbunarea şi sinuciderea erau corolarele acestei insistenţe pe superioritate şi prestigiu.

Dacă opera lui Benedict a cunoscut un asemenea succes la public a fost în parte tocmai din cauza limitărilor pe care le

punea în evidenţă. Benedict, care era şi poetă, afirma cu forţă diferenţa dintre EI şi NOI; avea mereu un adevăr general de spus, iar scopul antropologiei sale era construirea unei perspective generale asupra unei culturi: indienii de la câmpie sunt extatici, cei din neamul Zuni sunt ceremonioşi, japonezii sunt ierarhici etc. Tot ceea ce ea a scris a fost determinat de această idee generală care este repetată până la saţietate. Dar cine spune idee generală spune şi idee superficială: tocmai această superficialitate i-a fost reproşată lui Benedict şi emulilor ei (a se vedea Geertz, 1988).

Regăsim aceste calităţi şi defecte şi în cealaltă importantă lucrare publicată de Benedict, *Le Chrysanthème et le Sabre*. Benedict arată aici că teoria sa nu e valabilă doar pentru societăţile „la scară redusă", ci poate fi, de asemenea, aplicată la ansambluri sociale chiar şi mai importante, precum, de pildă, Japonia. Această lucrare a fost comandată de armata americană la sfârşitul celui de-al Doilea Război Mondial, în scopul precis de a cunoaşte mai bine inamicul învins şi de a lua cele mai bune decizii în legătură cu viitorul acestuia. Cartea a cunoscut un succes fulminant. Era vorba de un „studiu la distanţă", în condiţiile în care Benedict nu pusese niciodată piciorul în Japonia. Autorul înţelegea, totuşi, să dea o imagine globală şi sintetică a mentalităţii japoneze şi să arate publicului american ce însemna să fii japonez. Strânsese pentru aceasta un material foarte bogat, în care îi integrase şi pe imigranţii japonezi în Statele Unite. Cartea a fost mereu disponibilă, de la prima sa publicare în 1945, şi a cunoscut traduceri în numeroase limbi, în special în japoneză. De la bun început, lucrarea pune o problemă teribilă: „Din toţi cei cu care americanii s-au luptat vreodată într-un război total, japonezii au fost pentru ei cei mai diferiţi" (1995, p. 17). Astfel spus, diferenţa dintre americani şi japonezi

este totală, având de-a face cu două lumi total opuse: modul de gândire al acestora din urmă este în aşa măsură diferit de cel al americanilor, încât Japonia a rămas multă vreme o lume de nepătruns. Atunci când afirma că japonezii sunt şi agresivi, dar şi pacifişti, şi militarişti, dar şi poeţi, şi mândri de cultura crizantemei, dar şi de mărimea sabiei, Benedict repunea în prim-plan misterele insondabile ale Orientului. Deci, cum se putea pacifica şi administra acest „duşman de temut"? Iată întrebarea care se punea Americii; antropologia înţelegea să contribuie la clarificarea unui răspuns la această întrebare. Să notăm în trecere că lucrarea *Le Chrysanthème et le Sabre* este, deci, întrucâtva, prima mare lucrare de antropologie aplicată. Ea răspunde la o comandă a armatei şi contribuie la soluţionarea unei probleme care frământa societatea americană.

În ciuda lipsei de date etnografice, Benedict a avut o atitudine cu adevărat antropologică. Într-adevăr, problema, spune ea, nu este de a şti ceea ce noi am fi făcut în locul japonezilor, ci să ştim de ce ei fac ceea ce fac. Nu e deloc vorba să condamni, ci să înţelegi. Iar Benedict ne va îndruma să pătrundem în această lume, stranie chiar şi pentru ea. Ea recunoaşte că a fost în nenumărate rânduri derutată, că nu înţelegea ce vedea, auzea sau citea, dar, în cele din urmă, avea să se arate capabilă să ne ajute să pătrundem nepătrunsul. „Bizareria unui comportament nu ne împiedică să-l înţelegem". Etnologul, adaugă ea, este „familiar cu cele mai stranii lucruri". Deschizându-ne spiritul spre această alteritate radicală, ajungem, cu răbdare, să o şi pătrundem: „Cu cât am fost *sufocată* în faţa unui comportament, cu atât mai bine am înţeles că exista, undeva, în viaţa japonezilor, ceva simplu care-l explica" (*ibid.*, p. 28). Şi : „Orice societate umană trebuie să-şi confecţioneze un mod de viaţă." Altfel spus, orice societate posedă o cultură. Observăm

că este reafirmat relativismul: "Sticla prin care fiecare naţiune îşi priveşte viaţa nu e aceeaşi în concertul naţiunilor".

Există un dicton care zice că dacă un american face ceva, japonezul o face de-a-ndoaselea. Acest adagiu s-a verificat din plin în timpul războiului. Dacă Statele Unite s-au luptat mereu împotriva unor duşmani care împărţeau aceleaşi concepţii despre război, nimic, în schimb, din toate acestea nu s-a întâmplat luptând împotriva japonezilor. Aceştia erau atât de fanatizaţi, încât îşi doreau să semene măreţia imperială în cele patru colţuri ale lumii. Căci, pentru japonezi, spiritul e mai important decât trupul. Puţin contează lipsa hranei, dacă spiritul rezistă. Radioul japonez povestea, de exemplu, cum un soldat, străpuns de un glonţ, şi-a terminat misiunea înainte de a se prăbuşi. Avea voinţa de a merge până la capăt şi spiritul a putut astfel să ţină în picioare corpul deja îngheţat. O asemenea istorisire era considerată ca perfect plauzibilă de orice japonez, inclusiv de cei mai instruiţi.

Cartea lui Benedict abundă în judecăţi şfichiuitoare: japonezii fac asta sau asta; într-o anumită împrejurare, se comportă aşa sau aşa etc. Există puţin loc pentru nuanţe sau îndoieli în această lucrare care „stă" clădită pe o colecţie de materiale foarte disparate, nesupuse niciodată criticii istorice: propaganda marţială este considerată o mărturie fiabilă a gândirii poporului. Totul e bun pentru a sublinia contrastul: americanilor le place să recupereze navele lovite, japonezilor nu; avioanele americane sunt echipate cu dispozitive de securitate pe care japonezii le asimilează unor laşităţi; să râzi când eşti prizonier de război este o altă laşitate care-i irită pe gardienii japonezi în cel mai înalt grad. Prizonierii japonezi sunt consideraţi socialmente morţi şi nu primesc asistenţă medicală, în timp ce prizonierii americani sunt îndrăgiţi de apropiaţii lor.

Egalitatea, valoarea esenţială a societăţii americane, nu este valorizată în Japonia, societate aristocratică prin excelenţă. Expresiile lingvistice sunt aici diferite, după cum ne adresăm unui superior ori unui inferior. Femeia japoneză merge în spatele soţului ei şi se mulţumeşte cu un statut inferior, toată societatea fiind bazată pe o ordine a claselor net diferenţiate: familia imperială este urmată de războinici sau samurai, fermieri, meşteşugari, negustori şi paria. O „prăpastie" desparte samuraii de clasele inferioare, formate din oameni comuni. Rezultă din acest sens ierarhic o supunere faţă de autoritate şi o capacitate extraordinară de a te plia acesteia: în taberele cu prizonieri, soldaţii japonezi erau pregătiţi să colaboreze cu inamicul; nici bine nu a proclamat împăratul sfârşitul războiului, că aceştia – popor „războinic" totuşi - au şi încetat orice rezistenţă şi au aclamat armata învingătorilor americani. În Statele Unite, un om este, în general, pregătit oricând să-şi recunoască greşelile, un profesor îşi poate mărturisi neştiinţa într-o anumită situaţie. Nimic din toate acestea în Japonia, unde să-ţi mărturiseşti o slăbiciune conduce la compromitere, la pierderea demnităţii.

În acest portret fără concesii, Benedict respinge ca etnocentrică orice afirmaţie care nu ţine seama de această alteritate radicală. Ea ne spune că japonezii nu pot fi ca noi şi că felul nostru de a raţiona nu este şi al lor: noi nu ne putem imagina aclamând duşmani învingători. Nu numai că tabloul ei este pe cât de caricatural, pe atât de grosolan, dar mai şi consideră mentalităţile ca ansambluri coerente şi deloc susceptibile de schimbare: „Japonia continuă să rămână fidelă ei înseşi" (*ibid.*, p. 202), nu se teme ea să afirme. Este destul de caraghios astăzi să citim că japonezii sunt atât de supuşi rangului şi etichetei, încât îşi reduc la minimum rolul într-o competiţie. Învăţământul

japonez nu pare să confirme acest punct de vedere! În plus, tabloul pe care Benedict îl face societăţii japoneze este deosebit de sever: opunând sistematic valori americane valorilor japoneze, ea nu le reduce, oare, cel puţin insidios, la mecanicista opoziţie dintre bine şi rău?

Una dintre contribuţiile tematice ale cărţii va fi aceea de a pune în contrast societăţile bazate pe sentimentul de culpabilitate şi societăţile bazate pe sentimentul de ruşine (*ibid.*, p.253). Japonezii nu cunosc sentimentul de culpabilitate pe care se bazează societatea occidentală. Masturbarea este pentru ei o plăcere solitară cu totul acceptabilă. Sexul, ca şi atâtea alte emoţii umane, nu este condamnabil, ci doar redus la o importanţă secundară. După Benedict, ruşinea există în Statele Unite, tinzând chiar să aibă o tot mai mare importanţă în lumea modernă, pentru că societatea a pus, în mod esenţial, accentul pe sentimentul de culpabilitate. În acest context, starea de rău pe care o ai după ce ai încălcat o regulă este interiorizată şi rămâne în interiorul individului. Privirea altora nu este atât de importantă ca privirea pe care o ai tu asupra ta însuţi. Convingerea păcatului este interiorizată, o persoană putând suferi de pe urma actelor sale, fără ca cineva să fie la curent cu aceasta. Acolo unde ruşinea este primordială, ceea ce prevalează este dezaprobarea celuilalt; ruşinea devine atunci o reacţie la criticile aduse de oameni. Să te compromiţi şi să fii condamnat de alţii, iată modul primordial de regularizare a moralei. Pentru japonezi, „ruşinea este rădăcina virtuţii". Un om care cunoaşte ruşinea este un om virtuos şi chiar un om de onoare. În cazul „naţiunilor bazate pe sentimentul ruşinii", fiecare supraveghează opinia celorlalţi, care e mai importantă decât orice altceva.

Am putea continua încă mult timp cu multiplicarea exemplelor dezvoltate de Benedict care marchează o diferenţă dusă

la paroxism între EI şi NOI. Antropologia americană se mulţumea să confirme stereotipurile populare, cărora încerca să le dea o anumită raţionalitate. Cartea a trezit un sentiment de respingere în sânul a numeroşi japonezi occidentalizaţi, care nu se regăseau deloc în acel portret; dimpotrivă, însă, era apreciată de ultranaţionaliştii care puneau accentul pe caracterul ireductibil al culturilor.

Pentru Benedict, şi pentru mulţi alţi reprezentanţi ai acestui curent, chiar dacă aparţinem sau nu unei culturi, fiecare cultură este gândită ca o entitate, ca o specie aproape naturală (Carrithers, 1992, p.16). *Le Chrysanthème et le Sabre* arată foarte bine că fenomenul culturalist îşi aplică metodele la societăţile cele mai complexe, pe care le concepe şi ca ansambluri perfect omogene. Din acest motiv, Jean-Loup Amselle consideră culturalismul ca o formă de fundamentalism: prin această poziţie el se află în contrast cu Georges Balandier, pentru care orice societate pune probleme (1999, p. 62).

MARGARET MEAD (1901 - 1978)

În 1920, Margaret Mead, tânără studentă, urmează un curs de-al lui Boas, la Universitatea din Columbia (New York), fiind imediat cucerită de antropologie. Benedict, pe atunci asistentă a lui Boas, a fost cea care a încurajat-o să persevereze. După o teză de doctorat bazată în întregime pe literatură, tânăra decide, în 1925, să plece în Polinezia, mai exact în insulele Samoa, guvernate, la vremea aceea, de americani. Această anchetă va fi urmată de multe altele, în special în Papuasia şi în insula Bali. Anchetele lui Mead nu au profunzimea celor ale lui Malinowski, căci nu petrecea decât puţină vreme pe teren, dar o făcea foarte eficient.

Unul dintre marile merite ale lui Mead a fost acela de a introduce în antropologia socială noi teme de studiu: socializarea copiilor, sexualitatea, diferenţele dintre bărbaţi şi femei, teme care devin chestiunile cele mai importante ale antropologiei sale. Ea nu neglijează nici fotografia sau cinemaul, altfel spus imaginea, ale cărei virtuţi nu urmau să fie descoperite de către majoritatea antropologilor decât mult mai târziu. În sfârşit, a înţeles mai bine ca oricine importanţa, pentru antropologie, de a încerca să aduci răspunsuri problemelor puse de societatea modernă.

Sex şi caracter în Noua Guinee

Popularitatea lui Mead a atins vârfuri inegalate, ceea ce face că puţini antropologi vor fi exercitat o influenţă atât de mare asupra gândirii. Chiar dacă cei la fel de valoroşi ca ea au tendinţa să-i respingă scrierile, ea va fi considerată de marele public drept unul dintre gânditorii secolului al XX-lea şi ai modernităţii. Scrierile sale vor fi publicate în sute de mii de exemplare, ea având să devină, între altele, şi unul dintre ideologii emancipării femeilor. S-a impus, de asemenea, ca un fel de *first lady* a inteligenţei americane. De-a lungul studiilor sale etnologice, ea încearcă să rezolve probleme ale contemporaneităţii. Iată de ce sfârşeşte mereu prin a ridica probleme ale actualităţii, ceea ce explică, se pare, fascinaţia pe care nu a încetat să o exercite în jurul ei.

O parte considerabilă a operei sale este consacrată diferenţelor dintre sexe; Margaret Mead a vrut, astfel, să se folosească de observaţiile sale etnografice pentru a rezolva probleme care apăreau în societatea americană. În faimoasa sa lucrare, *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*, publicată în 1935 (reluată în *Mead*, 1963), Mead înţelege să arate că diferenţele dintre sexe sunt instituţionalizate diferit, în funcţie de societate,

şi că, în consecinţă, ele nu răspund unor imperative biologice. În plus, ea mai vrea să semnaleze că relaţiile dintre bărbat şi femeie nu sunt peste tot nişte relaţii de dominare şi de supunere şi, mai ales, că stereotipurile masculin şi feminin nu sunt nişte date impuse de natură; dimpotrivă, ele variază cultural şi nimic în natură nu se opune, aşadar, emancipării femeii. Pentru a demonstra această ipoteză, ea se va referi la trei societăţi din Noua Guinee, pe care le-a studiat cu ocazia unei şederi acolo, la începutul anilor '30. Or cele trei cazuri studiate variază puternic în ceea ce priveşte configuraţia lor generală, dar şi din punctul de vedere al rolului pe care ele îl atribuie bărbatului şi femeii. La cei din tribul Arapesh, de exemplu, bărbaţii sunt blânzi şi amabili (1963, p.161). Băieţii nu sunt antrenaţi să comande (*ibid.*, 155), iar un tânăr nu face dovada niciunei agresivităţi (*ibid.*, p.86). Tatăl arapesh este o adevărată doică; adesea, el este acela care rămâne acasă şi se ocupă de micuţ, este mândru de copil şi îşi pune toată răbdarea la încercare pentru a-l face să-şi înghită fiertura. Ca şi femeile, poate da copilului toate îngrijirile necesare. Avem de-a face aici cu o egalitate a sexelor, imagine a unei lumi mai bune, accesibile şi de dorit.

La cei din tribul Arapesh, în plus, un copil care plânge este o adevărată tragedie, iar adulţii se arată mereu calzi, blânzi, sensibili şi serviabili cu acel copil. Alăptarea rămâne un joc încântător, care-şi păstrează toată semnificaţia afectivă şi „care formează caracterul indivizilor pentru toată viaţa".

La două sute de kilometri de cei din tribul Arapesh, trăiesc cei din tribul Mundugumor, al căror caracter pare a fi la antipozii celor din tribul Arapesh (*ibid.*, p. 191). Viaţa socială, inclusiv cea familială, este caracterizată de agresivitate şi violenţă: tatăl şi fiul sunt rivali, copilul soseşte într-o lume ostilă; încă din primele luni, începe iniţierea sa într-o viaţă din care tandreţea este absentă; bebeluşii

sunt aşezaţi în coşuri din nuiele împletite care îi împiedică să profite de contactul „cald" cu mama lor, în opoziţie cu obişnuinţa de tip arapesh de a strânge copilul lângă trupul matern: nu există la cei din tribul Mundugumor aceeaşi dragoste şi solicitudine faţă de copil ca la cei din tribul Arapesh. Şefii sunt obişnuiţi să lupte în condiţii grele, trăsăturile lor de caracter specific mundugumor fiind rezultanta unor experienţe educative ale primei copilării. Într-adevăr, copilul se naşte într-o lume ostilă; dacă vrea să supravieţuiască, va trebui să fie violent, să sesizeze şi să răzbune insulta, să facă puţin caz de propria-i persoană şi, cu atât mai puţin, de viaţa altora. Sunt alăptaţi extrem de puţin, ceea ce face că doar cei mai viguroşi rezistă. Nu trebuie să ne mirăm, ne spune Mead, când, mai târziu, vom asista la „dezlănţuirea brutalităţilor amoroase". În comparaţie cu „hippies" arapesh, cei din tribul Mundugumor apar ca adevăraţi „spartani". Norma este la ei violenţa, o sexualitate agresivă, gelozia, susceptibilitatea de a fi mereu insultat şi graba de a te răzbuna, ostentaţia, energia, lupta. Totuşi, există un punct comun pentru ambele societăţi: caracterul tipic nu diferă aici după sex: femeile arapesh sunt la fel de blânde ca soţii lor, iar fetele mundugumor sunt crescute în acelaşi climat de duritate. Într-o a treia societate, totuşi, cea a tribului Chambuli, care trăieşte pe fluviul Sepik, avem o a treia cale: bărbaţii sunt susceptibili, crispaţi şi neîncrezători, în timp ce soţiile lor sunt unite, organizate şi active. Există, în acelaşi timp, opoziţie şi complementaritate între personalităţile masculine şi feminine (*ibid.*, p. 297), dar ceea ce este remarcabil este aici spiritul de iniţiativă al femeilor:

> „Supremaţia femeilor este reală, în timp ce cea a bărbaţilor nu este decât teoretică: astfel, majoritatea tinerilor Chambuli se mulţumesc cu aceasta şi învaţă să se încline în faţa voinţei femeilor" (*ibid.*, p. 303).

Aceste trei exemple, provenite din societăţi geografic vecine, stau mărturie a ceea ce Mead numeşte „plasticitate a naturii umane". Personalităţile bărbatului şi femeii sunt cultural determinate; noţiuni precum agresivitatea sau tandreţea nu sunt biologic asociate cu vreunul dintre sexe. Această analiză a lui Mead a ridicat tot atâtea suspiciuni în cadrul comunităţii antropologice ca şi lucrările despre adolescenţă pe care le vom trata mai departe. Şcoala *Cultură şi Personalitate* nu a cunoscut un adevărat avânt decât în Statele Unite. Întrebările pe care şi le pun adepţii sunt fascinante, dar răspunsurile lor apar adesea ca nişte generalizări facile, dacă nu abuzive. Al doilea soţ al lui Mead, Reo Fortune, care a mers cu ea la cei din tribul Arapesh, îi găsea pe aceştia deosebit de agresivi şi violenţi, în timp ce cei din tribul Mundugumor, despre care Mead ne spunea că sunt feroce, nu l-au impresionat în niciun fel (Grosskurth, 1988, p.41 şi 43). Această reducţie a personalităţii la câteva tipuri culturale nu este ea oare o sărăcire în acelaşi timp a culturii şi a personalităţii? Totuşi, nu trebuie să uităm că Mead scria într-o vreme în care antropologia modernă bâjbâia încă, principalul ei merit fiind acela de a fi deschis noi perspective de cercetare.

Adolescenţa la cei de pe insulele Samoa

Regăsim aceeaşi voinţă de a aborda probleme ale societăţii americane şi în faimoasa sa lucrare *Growing up in Samoa* (reluată şi ea în *Mead*, 1963), în care Mead încearcă să vadă cum locuitorii unei insule din Polinezia îşi petrec acea parte de viaţă pe care noi o numim „adolescenţă":

> „Tulburările de care suferă adolescenţa noastră sunt ele datorate naturii înseşi a adolescenţei sau civilizaţiei noastre? Adolescenţa, în condiţii cu totul diferite, se prezintă tot diferit?"(*ibid., p. 373).*

La capătul analizei sale despre viaţa tinerilor din Samoa, Mead aduce un răspuns la această întrebare:

> „Pubertatea nu este însoţită de nicio stânjeneală, de nicio nevoie de disimulare. Preadolescenţii află că o tânără a devenit puberă cu tot atâta nepăsare cu care primesc veştile cum că o femeie a născut, un vapor a devenit OZN sau că a fost strivit de o stâncă: o bârfă în plus" (*ibid.*, p. 481).

Puţin mai încolo, ea trage următoarele concluzii:

> „Adolescenţa în Samoa nu este nicidecum o perioadă de criză şi de tensiune, ci, dimpotrivă, o evoluţie calmă spre maturitate. Spiritul fetelor nu este tulburat de conflicte, stânjenit de interogaţii filosofice, obsedat de ambiţii îndepărtate. Să trăiască viaţa de fată, cu cât mai mulţi amanţi posibil, apoi să se căsătorească, să aibă mulţi copii, la aceasta se rezumă aspiraţiile fiecăreia"(*ibid., p. 490).*

Diferenţa majoră care există la cei din Samoa şi la cei din societatea americană este absenţa de conflict şi numărul limitat de alegeri care îi caracterizează pe primii. O tânără occidentală se găseşte în faţa unei multitudini de grupuri foarte diferite unele de altele şi are drept modele indivizi cu totul diferiţi. Tatăl său poate, de exemplu, fi o fiinţă conservatoare, alcoolic, vegetarian, antisindicalist, în timp ce bunicul poate fi un epicurian, îndrăgostit de fotbal şi de mese copioase, iar mătuşa o „feministă îndârjită". Fratele său mai mare poate fi un inginer care nu se gândeşte decât la matematică, în timp ce pe mezin îl interesează religia hindusă, mama fiind o militantă pacifistă. Asemenea caractere pot forma o familie occidentală. „Civilizaţia noastră este ţesută din fire atât de diferite, că până şi spiritele cele mai obtuze sunt influenţate de ea".

La cei din Samoa, lucrurile se petrec cu totul altfel. Tatăl unei tinere duce aceeaşi viaţă ca şi bunicul ei; amândoi sunt pescari, ca şi strămoşii lor. Viaţa le este reglată dinainte. Adolescenţa nu prea are de făcut alegeri, nici nu are de rezolvat conflicte, absenţa nevrozelor fiind una dintre consecinţele acestui echilibru psihologic. Educaţia tinde aici să estompeze diferenţele dintre indivizi şi, în consecinţă, să elimine gelozii, rivalităţi, emulaţii. Această comparaţie, concluzionează Margaret Mead, trebuie să ne servească drept lecţie:

„Dacă admitem că nu există nimic fatal, nimic irevocabil în concepţiile noastre şi că ele sunt rodul unei evoluţii lungi şi complexe, nimic nu ne împiedică să ne examinăm soluţiile tradiţionale una câte una şi, în lumina celor care au fost adoptate de alte societăţi, să le clarificăm toate trăsăturile, să le apreciem valoarea şi, la nevoie, să le găsim lacune" (*ibid.*, p. 549).

Lecţia esenţială a acestei analize este, deci, după Mead, că adolescenţa nu este neapărat o perioadă tensionată şi furtunoasă. În al doilea rând, sistemul nostru educaţional poate să se adapteze la condiţiile moderne şi să se liberalizeze. Într-adevăr, Mead consideră că societatea americană impune valori stricte, oferind, în acelaşi timp, multiple modele de comportament, din care majoritatea sunt în opoziţie cu valorile învăţate. Mead ilustrează această contradicţie printr-un exemplu simplu: dacă toţi copiii unei aceleiaşi comunităţi se vor culca la aceeaşi oră, niciun copil nu va reproşa părinţilor că impun respectarea acestei reguli. Dar orice copil va contesta obligaţia pe care i-o impun părinţii săi de a merge să se culce la ora opt, dacă el ştie că vecinul său se uită la televizor până la orele unsprezece! Deci, pentru Mead (care, s-o reamintim, şi-a publicat lucrarea în 1928), se impune o educaţie liberală: trebuie să-i pregătim pe

copii în legătură cu deciziile pe care le vor lua şi să-i învăţăm cum să gândească (*ibid.*, p. 560).

Antropologia lui Mead este, aşadar, una militantă, şi care, în sine, suferă de nenumărate defecte. Totuşi, trebuie subliniat faptul că Mead aparţine acelei generaţii de gânditori care au contribuit la apariţia valorilor moderne, în special în materie de educaţie şi de egalitate între sexe. I se poate, totuşi, reproşa că merge să caute în societăţile primitive numai ceea ce vrea să găsească acolo. Ea arată, astfel, că nu peste tot conflictele adolescenţei sunt trăite ca în societatea noastră. Totuşi, luând drept model societatea insulelor Samoa, ea îi face un portret idilic, aproape *à la Rousseau*, cu o viaţă echilibrată, în armonie cu natura. Faptul că aceste societăţi sunt mult mai constrângătoare şi mult mai puţin tolerante faţă de membrii lor decât ale noastre nu-i trece deloc prin minte. Regula, cutuma, tradiţia se impun aici cu o mai mare rigoare, iar societăţile primitive îi tolerează mult mai greu pe „devianţi". Într-un anumit sens, Margaret Mead ar fi putut concluziona, în urma analizei făcute, că societatea americană trebuia să-şi impună valorile cu mai multă fermitate, să fie mai strictă şi mai puţin liberală. Avem de-a face, cu siguranţă, cu o caricatură, deşi nu e mai puţin adevărat că putem să punem pe seama societăţilor primitive aproape tot ceea ce ne trece prin cap.

Critica lui Freeman

În 1983, izbucneşte bomba! Derek Freeman publică o lucrare care repune radical în discuţie partea ştiinţifică şi valoarea lucrărilor lui Mead şi, în special, *Coming of Age in Samoa*. O parte deloc neglijabilă a societăţii americane trăieşte emoţii puternice, căci e vorba de unul din monştrii săi sacri, un adevărat mit, care riscă să piară în urma asalturilor iconoclaste ale lui Freeman.

După Freeman, Mead a zămislit un portret al celor din Samoa deosebit de superficial şi unilateral. Ea a subestimat complet complexitatea culturii, a societăţii şi a psihologiei oamenilor din Samoa. Ea nu vorbea limba băştinaşilor, stătea în casa unei familii americane şi s-a concentrat pe un grup de 25 de tinere care puteau foarte bine să o fi minţit pentru a o tachina. Aceste minusuri metodologice au împiedicat-o să vadă că societatea insulelor Samoa nu este paradisul pe Pământ. Viaţa acolo nu e deloc caracterizabilă ca „una lipsită de griji"; sexualitatea de aici nu e deloc permisivă, iar adolescenţa nu este vârsta nepăsării. Pe scurt, Freeman nu a regăsit pe insulele Samoa acele fiinţe echilibrate, acea societate nepăsătoare, pe care Mead o descrisese în lucrările sale.

De exemplu, Mead a ignorat complet sistemul de etichetă şi de ierarhie în vigoare. Un şef primeşte ascultarea supuşilor săi care nu îndrăznesc nici măcar să mănânce în prezenţa sa. Autoritatea este generală, iar mărcile de respect sunt extreme. Competiţia dintre şefi poate duce adesea la violenţă. Călătorii din secolul al XIX-lea vorbesc de pasiunea locală pentru sporturi, competiţii şi lupte. Unii descriu chiar caracterul lor de „popor feroce"; după asasinarea unui şef în 1830, 1000 de persoane şi-au pierdut viaţa şi 400 din ele au fost arse de vii. În 1977, puteau fi numărate 25 de asasinate la 100.000 de locuitori, deci un procentaj foarte ridicat de mortalitate. Contrar a ceea ce afirma Mead, populaţia insulelor Samoa este foarte religioasă, iar creştinismul este aici foarte bine ancorat.

În sfârşit, remarcile lui Mead privitoare la educaţia copiilor suferă de aceleaşi insuficienţe. Un copil este, de exemplu, foarte ataşat de mama sa şi trăieşte adevărate depresii dacă este separat de ea, familia-nucleu fiind foarte puternică, iar disciplina la ordinea zilei. Un copil acceptă autoritatea. În afară de aceasta,

în tranşa celor între 14 şi 19 ani, găsim cel mai mare număr de învinuiri pentru agresiune sau comportament violent. Adolescența pe aceste insule nu este o perioadă plăcută, destinsă, fără probleme. Sinuciderea este departe de a fi o raritate, numeroase cazuri întâlnindu-se la adolescenți. Şi dragostea liberă este un mit care nu corespunde unei realități care, dimpotrivă, valorizează virginitatea; în ceea ce priveşte violul, îl regăsim sub forme instituționalizate (violul, cu degetul, al unei virgine adormite în vederea căsătoriei) şi violente.

Contrar a ceea ce unii comentatori i-au reproşat, Freeman nu afirmă că societatea de pe insulele Samoa ar fi antiteza descrierii lui Mead. După el, pur şi simplu, locuitorii acestor insule împart cu celelalte popoare din lume o viață complexă, care nu este nici idilică, nici infernală (p.278). Să-l cităm şi pe filosoful englez Hume, care scria, în 1748:

> „Dacă, la reîntoarcerea sa dintr-o țară îndepărtată, vreun călător ne-ar spune că oamenii sunt total diferiți de toți cei pe care îi cunoaştem; că aceşti oameni nu au habar despre ce sunt zgârcenia, ambiția şi revanşa; că n-au altă plăcere decât prietenia, generozitatea şi simțul binelui public, am remarca imediat falsitatea unor asemenea cuvinte şi l-am acuza de minciună cu tot atâta siguranță cât dacă el ne-ar fi vorbit despre centauri şi dragoni, miracole şi minuni".

Este totuşi de mirare că, în astfel de împrejurări, nimeni, înainte de Freeman, nu a contestat afirmațiile extravagante ale lui Margaret Mead. Poate pentru că aceasta aducea răspunsurile pe care societatea occidentală dorea să le audă, ea făcând un portet idilic al celor din Samoa care sintetiza tot ceea ce era dorit de societatea americană. Antropologia, în calitate de „critică culturală", a simplificat adesea şi societatea studiată

(idealizând-o), dar şi societatea occidentală (demonizând-o) (a se vedea Marcus şi Fisher, 1986, p. 1591). În plus, antropologii care şi-au folosit ştiinţa pentru a critica valorile occidentale au izolat anumite trăsături şi au neglijat altele. Societăţile primitive nu servesc, deci, decât de alibi pentru a recomanda valori care ne sunt deja dragi (Needham, 1985, p. 22): solidaritatea, curajul, veselia anumitor populaţii, în timp ce intoleranţa, infanticidul feminin ori canibalismul sunt lăsate în umbră. În sfârşit, autori precum J. Wilson au pus chiar în discuţie ideea de natură umană văzută ca „tabula rasa" (1995, p. 69).

CULTURA ŞI RAŢIUNEA PRACTICĂ DUPĂ MARSHALL SAHLINS

Totuşi, relativismul şi-a găsit apărători destoinici. Marshall Sahlins, un antropolog american născut în 1930, se impune ca o figură marcantă a antropologiei contemporane. Studiază antropologia la Universitatea din Michigan cu tatăl neoevoluţionismului american, Leslie White, şi face parte, de timpuriu, din cercul neoevoluţioniştilor americani, apropiaţi de doctrina marxistă. După o lungă şedere la Paris, în 1960, Sahlins îşi reorientează gândirea şi se preocupă de structuralism, pentru ca, în sfârşit, să revină la concepţii nu tocmai îndepărtate de culturalismul american.

Arbitrarul semnului

În *Culture et raison pratique*, într-adevăr, Sahlins revine la problema conflictului dintre „constrângerile spiritului" şi activitatea publică: problema este, pentru el, aceea de a şti dacă ordinea culturală trebuie să fie concepută ca o codificare a acţiunii voluntare şi intenţionate a ordinii sau dacă, dimpotrivă,

acţiunea omului în lume trebuie să fie înţeleasă ca fiind mediatizată de un proiect cultural care ordonează experienţa practică şi practica de zi cu zi (*ibid.*, p.77). Se opun aici două logici: logica obiectivă a avantajului practic şi logica semnificantă a schemei conceptuale. Răspunsurile etnologilor la această întrebare au fost foarte diferite.

În ceea ce-l priveşte pe Sahlins, acesta subliniază că arbitrariul simbolului este condiţia indicatoare a culturii umane: „sheep" nu are nimic de a face cu oaia. Un cuvânt este în legătură nu numai cu lumea exterioară, ci, mai ales, cu locul său în interiorul limbajului, care este un sistem de diferenţe. Diferenţele de valoare lingvistică realizează un decupaj, astfel, cultura definindu-se ca un nou obiect creat de om. Există o enormă disparitate între bogăţia şi complexitatea faptelor culturale şi concepţiile simpliste ale antropologiei în legătură cu virtutea lor utilitară. Kroeber, o altă mare figură a antropologiei americane, remarcase deja că întrebarea de a şti de ce cei din tribul Zurok nu mănâncă într-o pirogă care se găseşte în mijlocul oceanului nu-şi poate găsi vreun răspuns utilitar. Nu este o întrebare de acelaşi tip cu „La ce serveşte o plasă de pescuit?".

După Sahlins, primul pas trebuie să fie acela de a respinge utilitarismul, căci proiectul raţional şi obiectiv nu este niciodată singurul posibil. Chiar în condiţii materiale asemănătoare, ordinea culturală poate fi cu totul diferită. E adevărat, toate societăţile trebuie să construiască locuinţe şi să producă bunuri, însă oamenii nu fac doar să supravieţuiască. Ei supravieţuiesc într-un mod particular, se reproduc ca bărbaţi şi femei, clase şi grupuri sociale, şi nu numai ca organisme biologice. Producţia nu este o logică practică de eficacitate materială, ci o intenţie culturală. Semnificaţia socială a unui obiectiv, aceea care îl face util anumitor categorii de persoane, nu decurge atât din

proprietățile sale fizice, cât din valoarea care i se poate atribui în logica schimbului. Astfel, ceea ce dă un caracter masculin pantalonului și un caracter feminin fustelor nu are neapărat vreo legătură necesară cu proprietățile fizice ale acestor obiecte. Doar într-un sistem simbolic pantalonii sunt produși pentru bărbați, iar fustele pentru femei. „Obiectele, lucrurile nu există în societate decât prin semnificația pe care le-o dau oamenii".

Tot cultura determină producția alimentară: astfel, în cultura americană, carnea ocupă un loc fundamental, un fel de mâncare bazat pe carne devine felul principal. Câinele și calul, totuși, sunt alimente-tabu, deși sunt elemente perfect comestibile și nutritive. În 1973, cu ocazia crizei alimentare, s-a emis ideea că ar fi posibil ca lumea să mănânce bucăți de carne mai ieftine, de cal, de exemplu. Reacțiile au fost de oroare. Presa a afirmat că uciderea cailor în scopuri alimentare e un lucru scandalos. Caii, puteai citi, există pentru a fi călăriți și iubiți. Aceștia sunt priviți cu mare afecțiune, în timp ce nimeni, niciodată, nu a mângâiat ori periat bovinele, crescute exclusiv pentru hrană. Putem, astfel, distinge două clase de animale:

— cea comestibilă (bovinele, porcinele);
— cea necomestibilă (caii, câinii).

În interiorul fiecărei clase, există o preferință: carnea de vită e cea mai apreciată, iar câinele face obiectul tabuului celui mai puternic. Caii și câinii au nume de persoane și trăiesc ca niște supuși în societatea americană. Câinii sunt mai apropiați de oameni, ei fac parte din familie. Caii sunt mai apropiați de slugi. Ideea de a consuma carne de câine devine, în felul acesta, asemănătoare cu aceea a tabuului incestului.

În general, comestibilitatea se află în raport invers cu natura umană. Această logică simbolică ce stă la baza clasamentului animalelor prevalează și asupra repartizării și valorii bucăților

de carne. De la biftec la măruntaie, există, în interiorul animalului, o reproducere a opoziţiei comestibil/noncomestibil. Nu avem de-a face cu o logică nutritivă, ci cu una de natură simbolică. Astfel, într-o vacă, există mai multă carne de biftec decât limbă, şi totuşi biftecul e mult mai scump.

Sistemul vestimentar american nu este nici el pur utilitar, ci se înscrie, la rându-i, într-un sistem complex de categorii culturale. Acest sistem funcţionează ca un fel de sintaxă, un ansamblu de reguli care permit combinarea claselor. O haină este purtată de bărbaţi sau de femei, ziua sau noaptea, acasă sau în public, de adulţi sau de adolescenţi. Sistemul vestimentar reproduce, astfel, o schemă de clasificare: confecţionând haine cu diverse croieli, linii şi culori, acest sistem reproduce distincţia masculin/ feminin. Altfel spus, cele două categorii sunt luate în seamă înainte de crearea hainei. Tot la fel, diferenţierile din spaţiul cultural antrenează distincţii precum oraş/ sat/ periferie, public/ privat. Dacă o femeie îşi face cumpărăturile, poate să-şi „îmbunătăţească” ţinuta de casă cu câteva bijuterii, mai ales dacă-şi face cumpărăturile în oraş şi nu în cartier. În acelaşi mod, substanţializăm, în îmbrăcăminte, evoluţiile culturale fundamentale ale timpului (zi, anotimp, săptămână...); îmbrăcămintea din timpul săptămânii este, faţă de cea de duminică, ceea ce profanul este faţă de sacru. Culorile palide sunt asociate cu înalta societate, cele vii cu clasele populare.

Sahlins refuză să considere că fenomenul cultural n-ar putea fi decât varianta dependentă de o logică practică ineluctabilă – dimpotrivă, forţele materiale sunt determinate de o interpretare de ordin cultural. Forţa poate fi semnificativă, semnificaţia, însă, este mereu simbolică. La Marx, spune acesta, procesul material este factual şi independent de voinţa omului: această concepţie îl împiedică să vadă că finalităţile şi

modurile de producţie fac parte din modelul cultural. Nevoile materiale nu pot explica de ce producem pantaloni, forţele materiale considerate izolat nu au viaţă proprie. O producţie industrială în sine nu are sens. Natura riguros separată de om nu există pentru acesta.

Moartea căpitanului Cook

Se poate vedea cum Sahlins reifică cultura în dauna altor forme de determinare. Într-o lucrare de mici dimensiuni, intitulată *The Use and Abuse of Biology*, el propune o vie critică a sociobiologiei care a cunoscut o anumită popularitate la sfârşitul anilor '70, în special graţie unor autori precum Edward Wilson. Conform concepţiilor acestuia, organizarea socială nu scapă procesului general de evoluţie biologică; acesta afirmă mai ales că spiritul uman funcţionează, în mod esenţial, ca mijloc de a răspunde nevoilor biologice (1978, p. 2) şi, prin urmare, este genetic determinat (*ibid*, p.19). Diferenţele culturale, tot după Wilson, sunt manifestări secundare, care nu pun deloc în cauză faptul că instituţiile fundamentale elaborate de om sunt consecinţele imperativelor biologice ale naturii umane. Toate societăţile cunosc aceste constrângeri, iar rolul sociobiologului este acela de a le pune în lumină. Astfel, predispunerea la credinţa religioasă este o forţă puternică a spiritului uman, pe care o putem considera ca un element fundamental al naturii umane (*ibid.*, p. 176). În cărticica deja menţionată, Sahlins atacă argumentele sociobiologilor refuzând acest determinism biologic. El pune în prim-plan, în schimb, forţa culturii care nu se înscrie în continuitatea naturii (1977, p.12). Nu fără o anumită perspicacitate, Wilson scrisese că marxismul este sociobiologic fără biologie (1978, p 199): după ce a atacat marxismul, Sahlins a lansat, fireşte, o ofensivă împotriva

sociobiologiei, care nu a trezit decât un interes foarte limitat printre etnologi.

Discret, Sahlins intra astfel în rândul culturaliştilor americani, apărând din ce în ce mai mult o poziţie relativistă foarte îndepărtată de operele sale de început. Or, tocmai pe acest teren, el s-a văzut atacat, la rândul său, de un etnolog de origine singhaleză, Gananath Obeyesekere. Astfel, fără să vrea, Marshall Sahlins se trezeşte implicat într-o polemică ce a făcut să curgă multă cerneală în lumea antropologilor. Totul a început prin publicarea lucrării sale de etnoistorie, intitulată *Islands of History* (1985), în care Sahlins respinge opoziţia clasică între structură şi istorie, şi chiar pe cea între structură şi eveniment. Un eveniment, spunea acesta, nu este doar ceea ce ţi se întâmplă, în mod fortuit şi fără vreo semnificaţie; el se înscrie, la rândul său, într-un sistem simbolic. Evenimentele sau faptele istorice nu pot fi înţelese în afara semnificaţiilor pe care li le atribuie actorii (1985, p. 154). Or aceste semnificaţii variază în funcţie de culturi, ceea ce face că acelaşi eveniment nu este interpretat la fel de membrii unor culturi foarte diferite.

Altfel spus, întâlnirea dintre două culturi este şi înfruntarea dintre două sisteme simbolice. Acest hiatus explică, după Sahlins, tragicele evenimente care au marcat sfârşitul căpitanului Cook. În decembrie 1778, cele două vase comandate de James Cook au revenit şi au aruncat ancora în insulele Hawaii, unde fuseseră cu câteva luni înainte. Dacă marinarilor, inclusiv lui Cook, le plăceau *Kava*, alcoolul local, femeile fuseseră interzise la bord dintr-un ordin al căpitanului care dorea să evite, astfel, propagarea bolilor venerice. În golful Kealakekua, Cook a fost primit ca un rege de preoţii şi autorităţile hawaiiene. În realitate, preoţii interpretaseră întoarcerea lui Cook ca pe cea a zeului Lono, care venea să asigure fertilitatea pămân-

tului. Ofrande i-au fost prezentate lui Cook, iar femeile s-au oferit marinarilor aşa cum te-ai oferi zeului fertilităţii. Fără ca britanicii să înţeleagă de ce, la un moment dat venerarea zeului s-a transformat repede într-o anumită ostilitate. Un lucru e sigur, şi anume că după o anumită perioadă de tensiune, Cook a fost ucis de chiar aceia care îl venerau. Putem vedea în acest act o ilustrare a necesităţii de a-ţi ucide zeul (a se vedea Frazer).

Fără să vrea să critice argumentele esenţiale ale cărţii lui Sahlins, Obeyesekere consideră că un punct al argumentaţiei merită cu precădere să fie discutat. El îşi pune întrebări, într-adevăr, asupra chestiunii de a şti dacă hawaiienii chiar l-au luat pe Cook drept zeul Lono. Înţelegem că Obeyesekere nu crede în acest lucru; de aceea, va examina chestiunea în detaliu, ajungând, în cele din urmă, să publice o lucrare intitulată *The Apotheosis of Capitan Cook.* Problema pe care o pune Obeyesekere nu este una minoră, căci, odată cu ea, este vizată o anumită concepţie despre antropologie. Într-adevăr, subliniază Obeyesekere, acceptând sută la sută ideea că hawaiienii l-au luat pe Cook drept zeul Lono, Sahlins reia pe cont propriu vechile prejudecăţi ale occidentalilor care spun că indigenii ar fi iraţionali. Credinţa în divinitatea lui Cook este un mit, dar nu un mit indigen: este mitul occidental despre modul în care îl concepem pe celălalt. Faptul de a fi originar dintr-o veche colonie, Sri Lanka, îl face pe Obeyesekere mai suspicios cu astfel de mituri: în trecutul insulei, ne zice acesta, nu vede nicio urmă a vreunui fel de divinizare a europenilor şi se întreabă de ce alţi indigeni ar fi putut gândi altfel. Avansează atunci ipoteza că această idee de divinizare a europeanului este un mit creat de colonizatori. La urma urmelor, nu indigenii cred astfel de lucruri, ci europenii înşişi care-şi proiectează întrucâtva sentimentul de superioritate asupra mentalitătăţii indigenilor.

Istoria cuceririlor este plină, într-adevăr, de cuceritori precum Columb ori Cortés, care ar fi fost, la rândul lor, luați drept zei. Drept pentru care putem vorbi de un mit inventat de Europa (Obeyesekere, 1997, p.10). Poziția lui Sahlins ar decurge, așadar, din carențele relativismului cultural care, glorificând diferența, ajunge să-i descrie pe hawaiieni ca pe niște sălbatici care nu gândesc ca europenii (*ibid.*, p. 233). Obeyesekere nu se mulțumește doar să emită această ipoteză a mitizării lui Cook de europenii înșiși. Mai mult, el și-a petrecut un timp considerabil ca să analizeze datele istorice puse la dispoziția noastră și a publicat, apoi, o carte voluminoasă cu foarte-foarte multe detalii, în care încearcă să-și demonstreze ipoteza.

Numeroase fapte sunt aduse drept argument în favoarea ideii că hawaiienii nu-l considerau pe Cook drept zeu. Deci nu această credință explică moartea tragică a lui Cook. Afirmația conform căreia hawaiienii „cred" că exploratorul era zeul Lono merită, numai ea, discuția critică pe care Sahlins a evitat-o. Obeyesekere subliniază că, fiind originar din Sri Lanka, este mai îndreptățit să gândească aceste lucruri: în această regiune a Asiei de Sud, de exemplu, se afirmă adesea că un rege este incarnarea lui Shiva. O astfel de afirmație, totuși, nu înseamnă că regele este într-adevăr Shiva, ea luând, pentru indigeni, semnificații diverse, în funcție de context (1997, p. 21). Aceste remarci sunt importante pentru că ele pun bazele dezbaterii care, la urma urmelor, încearcă să lămurească dacă hawaiienii chiar credeau în divinitatea lui Cook: dacă a fost așa, se întreabă Obeyesekere, de ce Cook a fost obligat să se prosterneze în fața statuii zeului Ka? Un zeu nu trebuie să se prosterneze în fața altuia (*ibid.*, p. 64). Lono era, în plus, un titlu dat multor șefi, altfel spus, era un fel de titlu destul de frecvent utilizat (*ibid.*, p. 75), or hawaiienii sunt evocați ca având calități divine

(*ibid.*, p. 86). Tot la fel, este un lucru obişnuit să numeşti pe cineva prin evenimentele care-i marchează vizita: or la momentul reîntoarcerii căpitanului Cook, hawaiienii celebrau sărbătoarea în onoarea zeului Lono (*ibid.*, p. 96). Obeyesekere crede, de aceea, că nu a fost nicio confuzie iraţională, ci că, mult mai prozaic, Cook a fost ucis subit, în urma unei altercaţii cu şefii locali: după ce l-au ucis, aceştia din urmă l-au tăiat şi împărţit, aşa cum se face între şefii de rang înalt.

Dezbaterea dintre Sahlins şi Obeyesekere a continuat prin publicarea de lucrări savante. Răspunsul lui Sahlins a luat forma unei noi cărţi, intitulate *How „Natives" Think* (1995), căreia Obeyesekere îi va răspunde printr-o lungă postfaţă la noua ediţie a lucrării sale (1997). Discuţia a adoptat un ton foarte tehnic, datorat abundenţei de detalii care-l lasă pe cititor oarecum derutat. Chiar dacă cei doi protagonişti utilizează un corpus istoric asemănător, dezacordul lor apare în special în privinţa interpretării pe care o suscită aceste date. Miza nu se rezumă la o ceartă între teologi care încearcă să stabilească sexul îngerilor, ci priveşte, în ultimă analiză, capacitatea etnologiei de a reprezenta „punctul de vedere al indigenului", în sensul atribuit acestuia de Malinowski. Discursul etnologiei poate tinde către o anumită obiectivitate sau este, dimpotrivă, marcat de înseşi propriile sale condiţii de producere? Faptul de a proveni dintr-o societate colonizată îi conferă lui Obeyesekere vreun avantaj asupra antropologului american? Această dezbatere ridică încă o problemă fundamentală, şi anume problema raţionalităţii, a mentalităţii şi a diferenţei dintre EI şi NOI. Obeyesekere respinge această diferenţă, care este, după el, fructul unui mit occidental şi subliniază că, dimpotrivă, indigenii acţionează în raport cu o „raţionalitate practică" (1997, p. 19). În această privinţă, Sahlins notează ambiguitatea pozi-

ției lui Obeyesekere, care pretinde că faptul de a fi indigen îi conferă o superioritate interpretativă, dar care, în același timp, refuză indigenilor o interpretare specifică: avem, prin urmare, de a face cu o situație foarte ciudată, care-l opune pe indigenul universalist și rațional occidentalului relativist (Geertz, 200, p.106).

În stilul său caracteristic, Geertz a luat recent poziție în această polemică. Regretă argumentele *ad hominem* și războiul de detalii pe care doar avocații le pot aprecia (*ibid.*, p. 102), dar îi sintetizează foarte bine mizele atunci când scrie că o bună parte a dezbaterii deschide drum întrebărilor cu privire la ce anume trebuie făcut cu acele credințe care pot părea iraționale. Nu vom fi, fără îndoială, surprinși să aflăm că Geertz, mare apărător al relativismului, găsește argumentele lui Sahlins mai convingătoare, fără însă să-și motiveze punctul de vedere, lăsându-ne să ne imaginăm că, pentru el, e mai important să rămână fidel lui însuși și operei sale. Nu există, într-adevăr, soluție definitivă în această polemică (Kuper, 1999, p. 197), în care fiecare va găsi, fără îndoială, argumente pentru a continua să-și susțină propriile poziții.

GEERTZ ȘI DEMERSUL HERMENEUTIC

Etnologul american Clifford Geertz (n.1926) este, fără nici o îndoială, o figură marcantă a antropologiei contemporane. Ca și ceilalți mari etnologi, acesta a știut să combine o bogată practică etnografică, în Indonezia și Maroc, în special, cu o gândire teoretică profundă. În cursul ultimilor ani, mai cu seamă, Geertz a fost considerat un precursor al criticii postmoderne în etnologie. Totuși, lucrările acestuia nu reflectă decât foarte puțin bazele postmodernității, el însuși nerenegând ni-

ciodată demersul etnografic ca atare. Prin urmare, ni se pare preferabil să vedem în el pe moştenitorul unei tradiţii hermeneutice care constă în a „citi" culturile ca şi cum acestea ar fi texte. Culturalismul devine, deci, „textualism", deşi Geertz nu se desparte de acea idee fondatoare potrivit căreia fiecare cultură este o lume în sine.

În 1970, Clifford Geertz va fi invitat să fondeze un departament de ştiinţe sociale la prestigiosul Institute for Advanced Studies de la Universitatea din Princeton, de care şi astăzi se simte ataşat. Geertz a cunoscut toate onorurile vieţii academice şi se mai bucură şi acum de un mare prestigiu intelectual. Acesta se datorează în primul rând scrierilor sale. Printre acestea, găsim numeroase cărţi, dintre care unele, cu un caracter profund etnografic, privesc Indonezia (*The Religion of Java, Peddlers* and *Kings* sau *Agricultural Involution*), Marocul (în special *Islam observed*) şi, în sfârşit, lucrări mai teoretice, dintre care *The Interpretation of Cultures, Local Knowledge* şi *Work and Lives.* Recent, el a publicat o nouă lucrare care cuprinde elemente autobiografice, *After the facts,* şi o culegere de articole intitulată *Available Lights.*

Noţiunea de text, esenţială la Geertz, se află în strânsă legătură cu cea de ideal-tip; ea este, în toate cazurile, o conexiune cu acea concepţie weberiană asupra societăţii ca „reţea de semnificaţie" (*web of significance*) (1973, p.5). Cu toate că nu a exprimat lucrurile astfel, noţiunea de text capătă, la el, un dublu sens: pe de o parte, realitatea poate fi concepută sau citită ca un text, adică există ca ansamblu de idei coerente emise de actori. Într-o a doua fază, etnologul îşi reconstruieşte el însuşi propriile texte, care nu întreţin cu realitatea însăşi decât raporturi mai mult sau mai puţin îndepărtate. În această a doua accepţiune a sa, noţiunea de „text" nu este foarte departe de ceea ce se defineşte a fi idealul-tip.

Ca şi Evans-Pritchard, la care face câteva referiri, Geertz respinge o concepţie pozitivistă a etnologiei, căreia îi conferă mai degrabă o vocaţie interpretativă. În timp ce Evans-Pritchard nu se aplecase cu adevărat asupra consecinţelor acestui accent pus pe interpretare, Geertz va face, dimpotrivă, din interpretare centrul antropologiei sale (Barnard, 200, p. 162). Unul din textele cele mai celebre, *Thick Description* (a se vedea Geertz, 1993), are ca subtitlu *Toward an Interpretative Theory of Culture*. Putem, într-un anume fel, considera acest articol drept un program ştiinţific. E de notat, de la bun început, că acesta se înscrie mai mult într-o perspectivă weberiană şi că nu este o luare de poziţie postmodernă: Geertz vorbeşte de o „teorie" a culturii; teorie interpretativă, cu siguranţă, dar teorie totuşi. Respingerea pozitivismului, ca la Evans-Pritchard, nu este însoţită la el de o formă de anarhism epistemologic specific unora, dar ale cărui „seminţe" ne putem, totuşi, imagina că Geertz le-a făcut „să rodească"; în orice caz, poziţiile sale au primit ele însele, din partea unora, o „interpretare" postmodernă. Geertz continuă, însă, în mod fundamental să creadă în posibilitatea unei etnologii şi chiar a unei teorii a culturii; de altfel, el nu şi-a supus niciodată propriile lucrări unei critici radicale.

Respingând pozitivismul dur care nutreşte credinţa ascunsă de a putea găsi cheia universului, Geertz exprimă, de fapt, punctul de vedere al multor etnologi care sunt, de multă vreme, mai degrabă sceptici în faţa posibilităţii unei teorii generale şi pozitive a societăţii. Geertz se îndepărtează în egală măsură şi de poziţiile durkheimiene şi de cele malinowskiene despre societate. El respinge, într-adevăr, ideea că există fapte sociale care se oferă neîntârziat observaţiei. Concepţia sa despre lume este mai degrabă idealistă, el considerând societatea

ca un ansamblu simbolic. Lumea este un fel de carte, etnologul fiind cel care vine să o citească peste umărul actorilor, din ale căror replici el îşi construieşte, în cele din urmă, propriul text. Faptele, deci, nu există în afara semnificaţiilor pe care li le conferă actorii sociali. Un gest oricât de anodin precum clipitul din ochi nu poate fi înţeles fără a face referinţă la semnificaţiile pe care el le poate primi în fucţie de împrejurări. Există un cod care permite să înţelegem sensul clipitului din ochi, de exemplu, dorinţa de a transmite discret un mesaj. Într-un alt caz, un băiat clipeşte din ochi pentru a-şi bate joc de cel dinainte: şi aici există un cod, or noi trebuie să fim capabili de a interpreta aceste semnificaţii după împrejurări.

Dintr-un punct de vedere pur obiectiv, o clipire din ochi nu este totuşi decât o lăsare în jos a pleoapei; altfel spus, în afara semnificaţiilor pe care li le conferă oamenii, asemenea „fapte" sunt perfect banale. Datoria etnologului este, în acest context, aceea de a reconstrui reţelele de semnificaţii pe care le constituie o cultură. Geertz reia pe cont propriu noţiunea de cultură, reducând-o la un ansamblu simbolic, ansamblu totuşi. Din acest punct de vedere, el se înscrie în linia antropologiei americane care, de la Boas, are tendinţa de a considera culturile ca ansambluri coerente şi relativ închise. Cultura este percepută ca un text, cu alte cuvinte ca un ansamblu de semne cărora etnologul încearcă să le descopere un sens. Din acel text, el reconstruieşte atunci propriul său text, text pe care Geertz îl numeşte o „descriere densă[1]" (*thick description*): etnografia

[1] Traducerea lui *thick description* nu este uşoară. Am ales „dens" în locul lui „gros", care poate lua o conotaţie peiorativă. Totuşi acest lucru e adevărat şi în engleză: deci, Geertz a reluat această formulă, în cunoştinţă de cauză, cu adjectivul *thick*, mai bun decât *dense* sau *deep* (nota autorului).

are, deci, menirea de a reconstrui aceste rețele de semnificații. Să faci etnografie înseamnă să citești un manuscris plin de incoerențe, de comentarii tendențioase, de elipse. Cultura este ca un document pus în scenă. Este un ansamblu de idei, dar care nu se găsește în mintea niciunei persoane în particular. Cu toate că e imaterială, cultura nu este o entitate ocultă, de aceea reconstruirea ei trebuie să fie posibilă (1973, p. 10). Termenul de „descriere" poate părea straniu în acest context, căci el lasă să se înțeleagă o reprezentare factuală și imediată a realității. N-ar fi fost mai bine să se vorbească de *thick interpretation*? Ne putem întreba dacă Geertz n-a vrut, la urma urmelor, să arate prin aceasta că a cunoaște lumea rămâne totuși un act posibil și că acesta nu se afla într-un hiat absolut cun un anume tip de pozitivism. El credea, de altfel, că analiza antropologică adaugă profunzime și realism, de exemplu în raport cu analiza economică (1963, p. 143).

Vedem limpede că există, după Geertz, o realitate care ființează deja și care poate fi percepută și înțeleasă. El merge încă și mai departe, atunci când afirmă că această realitate deține chiar și o coerență, care poate fi descoperită, ecouri ale relativismului weberian, care caută raționalități specifice. Vorbind despre etnografia sa marocană, Geertz afirmă: cu cât o studiem mai mult, cu atât cultura marocană apare ca fiind coerentă, dar și specifică. Raționalitatea nu se îndepărtează, deci, de singularitate. Scopul antropologului este acela de a reuși să vadă lucrurile din punctul de vedere al actorului (*ibid.*, p. 14). Ceea ce el numește, într-un straniu amestec de germană și engleză, o *verstehen approach* reia, în fond, ceea ce Malinowski, fără a fi reflectat la consecințele epistemologice ale unei atari propoziții, numea „să sesizezi punctul de vedere al indigenului". Geertz continuă, de altfel, să considere etnografia ca un discurs despre

celălalt: etnologul nu doreşte niciodată să devină un indigen, el nu face niciodată parte din realitatea pe care o descrie.

Etnologul nu reproduce, totuşi, realitatea ca atare, care, oricum, nu este accesibilă înţelegerii noastre. Textele pe care le construieşte etnologul sunt nişte scrieri ficţionale (*ibid*., p. 15), termen pe care Geertz îl utilizează aici într-un sens metaforic: textele etnografice, spune el, sunt „lucruri construite", „ceva şlefuit", în acest sens putem vorbi de ficţiune. El reia această idee în *Works and Lives*, operă bogată şi complexă, fără îndoială o lucrare majoră a ultimelor decenii. După cum vom vedea mai departe, Geertz consideră că producţiile antropologice sunt mereu marcate de autorul lor, ele fiind, de fapt, produsul unui scriitor (1989 b, p. 7). Aceasta să însemne, oare, că ele nu sunt altceva decât nişte ... romane? După părerea noastră, Geertz nu merge până acolo, dar, fără îndoială, aşa va fi interpretată poziţia sa de o serie întreagă de cercetători care se reclamă de la ceea ce s-a convenit a fi numit curentul postmodern. James Clifford, de exemplu, afirmă că textele etnografice sunt alegorii (1986b, p.109), altfel spus, o naraţiune metaforică ce se opune realismului; el vorbeşte de „ficţiuni culturale" (1988, p. 97) şi de „*partial truth*", adică adevăruri „parţiale" şi „părtinitoare" (1986 a, p. 7). Miza nu este atât de inocentă pe cât pare, căci, în mod evident, pusă în joc este însăşi realitatea antropologiei. Dacă, în relaţia pe care o întreţin cu realitatea, rapoartele etnografice nu sunt altceva decât nişte romane, atunci această disciplină nu mai are nicio raţiune de a exista.

Răspunzând unui critic care îl asociază cu această critică postmodernă, Geertz repune biserica în mijlocul satului antropologic şi afirmă aceste lucruri cel puţin surprinzătoare: „Nu cred că antropologia nu este şi nu poate fi o ştiinţă, că etnografiile sunt romane, poeme, vise ori viziuni, că fiabilita-

tea cunoaşterii antropologice constituie un interes secundar şi că valoarea scrierilor antropologice provine doar din forţa lor de persuasiune" (1990, p. 274). Mi se pare, de aceea, mai corect să-l reaşezăm pe antropologul american în tradiţia weberiană, după cum el însuşi a revendicat-o, ruptura de pozitivismul lui Auguste Comte neconducând în mod necesar la hiperrelativism epistemologic. Speranţa unei conceptualizări de natură ştiinţifică a ştiinţelor sociale, notează Paul Rabinow şi William Sullivan (1979, p. 4), seamănă, în cele din urmă, cu un cult „cargo", adică cu aşteptarea cvasimistică a unei salvări care nu va veni niciodată.

Este destul de straniu să constaţi că etnologii, mereu gata să-şi critice propriile cunoştinţe, sunt relativ puţin vorbăreţi în ceea ce priveşte metoda lor. Criticile contemporane ale antropologiei care pretind a viza etnografia nu se adresează, în realitate, decât produselor acestora. Tehnicile de colectare a datelor ca atare nu sunt deloc puse în discuţie, probabil pentru că ele nu sunt expuse. Este, fără îndoială, remarcabilă constatarea că o figură emblematică precum Geertz, care străluceşte atât prin calitatea lucrărilor sale etnografice, cât şi prin cugetările sale asupra disciplinei, nu s-a pronunţat niciodată asupra metodei propriu-zise. El nu ne spune mare lucru mai ales despre propriile sale metode de anchetă; această tăcere nu ne surprinde prea mult, căci ea rămâne norma în antropologie, unde alchimia de teren, capabilă să transforme experienţa în cunoaştere, rămâne, şi mai departe, secretă. Faimosul text despre lupta cocoşilor pe insula Bali este construit subtil, cu mare artă: el îi pune, în mod remarcabil, în scenă pe etnologii pe care-i vedem fugind, urmăriţi de poliţie. Această fugă disperată sparge zidul tăcerii care îi ţinea despărţiţi de indigeni, şi, abia atunci, ancheta poate să înceapă. Această punere în scenă, foarte vizuală,

a etnologilor şochează imaginaţia cititorului, dar nu conţine, totuşi, niciun element care să ne permită să percepem modul în care anchetatorii au operat pentru ca, în final, să producă un text atât de strălucit. Totul se petrece ca şi cum, pentru a parafraza discursul lui Geertz, singurul lucru absolut necesar este acela de a „fi acolo". El ne dă impresia că această încredere câştigată garantează calitatea datelor sale (Watson, 1989, p. 24), care vor curge lin, de la sine, ca dintr-un izvor.

„Sunt deja destule principii generale în lume", deplânge antropologul american în *Savoir local. Savoir global* (1986 b, p. 10). Drept pentru care acesta propune o metodă inductivă care să nu depindă de o teorie generală a faptelor sociale: „Ştiinţa datorează mai mult maşinii cu aburi decât maşina cu aburi ştiinţei", continuă acesta (*ibid.*, p. 30), adăugând, totuşi, că „fără arta boiangiului, a vopsitorului, chimia n-ar exista". Aceste aforisme aproape, după care Geertz se dă în vânt, pot fi interpretate în două feluri: după cum am spus, este un mod de a te arăta sceptic faţă de teoriile generale, faţă de o ştiinţă globală. Dar, în acelaşi timp, enunţă şi condiţiile unei cunoaşteri ştiinţifice. Vom nota, de altfel, că Geertz nu abandonează ideea unei „ştiinţe", toate studiile sale constând, în fond, din formulări ale unei anumite generalităţi. Acestea nu au valoare, după el, decât în cazul unor culturi specifice, fiind vorba, totuşi, de formulări generale care, ca şi culturalismul, reduc o diversitate specifică la ample idei generale. Cu toate că sunt mult mai sofisticate, studiile sale se află, din acest punct de vedere, foarte departe de studiile lui Mead ori ale lui Benedict. Geertz ne-a obişnuit, de altfel, cu comparaţii de genul celor din *Islam Observed*, de exemplu, în care el opune islamul marocan islamului indonezian, în timp ce, în *Agricultural Involution,* distinge două tipuri de ecosisteme în Indonezia. La Geertz, aceste for-

mulări generalizante nu privesc, totuşi, decât o cultură specifică. Pentru el, antropologia este mai întâi etnografie (Pals, 1996, p. 236), ceea ce nu duce la o teorie generală (*ibid.*, p. 258): „De îndată ce părăsesc proximitatea vieţii sociale, nu mă simt în apele mele", va mărturisi el (citat de A. Kuper, 1999, p. 76). Recunoaşte, bineînţeles, că demersul microsocial al etnografiei nu permite înţelegerea ansamblului unei culturi plecând de la studiul unui sat; ar fi absurd să vrei să reduci America la Jonesville; şi totuşi, antropologii sunt miniaturiştii ştiinţelor sociale, ei sperând să găsească în mic ceea ce le scapă în mare (*ibid.*, p. 2).

Ataşamentul lui Geertz la relativismul cultural poate părea straniu: este mai mult „anti-anti-relativist" decât relativist, dacă am da crezare titlului unui faimos articol, publicat recent în *Available Light*. După cum am putut vedea, relativismul lui Geertz e mai apropiat de cel al lui Mead decât de poziţiile radicale ale lui Feyerbend. Meritele relativismului, după acesta, stau în afirmaţia că adevărurile morale sunt cultural determinate, antropologia arătându-ne, astfel, că lumea nu este împărţită doar între proprietate şi superstiţie (200, p. 65). Acest relativism nu se întinde, totuşi, şi la felul nostru de a cunoaşte, de vreme ce, în acelaşi timp, Geertz reafirmă că are convingeri puternice asupra a ceea ce este real ori nu. Astfel, el respinge nihilismul căruia îi putem asocia o formă dură de relativism şi continuă să creadă că un demers ştiinţific al fenomenelor sociale este posibil.

Pe scurt, unii au subliniat ambiguitatea lui Geertz, care îşi reafirmă convingerea că antropologia trebuie să fie o ştiinţă, însă, în acelaşi timp, pare să pronunţe moartea unei ştiinţe antropologice, refuzând orice teorie generală. Există, după el, „adevăruri" care rămân, însă, strict culturale, adică depind

mereu de un context care le dă sens. Vom nota, în sfârşit, importanţa noţiunii înseşi de „sistem" în opera lui Geertz: după cum vom vedea mai departe, vorbind de religie, el transformă cu uşurinţă datele în ansambluri coerente, articulate şi, în sfârşit, inteligibile.

Chiar dacă respinge ambiţia pozitivistă a unui structuralist şi funcţionalist precum Radcliffe-Brown, Geertz împărtăşeşte cu el o anume căutare a coerenţei: cu siguranţă, coerenţei structurii sociale el îi preferă cea a „sistemelor simbolice", dar, în ambele cazuri, sunt privilegiate ansambluri – când sociale, când culturale – fixe şi insensibile la timpul care se scurge (Thomas, 1998, p. 46). Astfel, Geertz propune, pentru a crea două tipuri culturale şi pentru a le putea opune (Thomas, 1996, p. 90), un prinţ din insula Java din secolul al XVI-lea şi un sfânt marocan din secolul al XVII-lea. Regăsim aici, sub o formă mai puţin sofisticată, influenţa lui Ruth Benedict. Geertz este, astfel, moştenitorul acelei tradiţii ştiinţifice americane despre care Amselle ne spune că ar conţine negreşit un tip de fundamentalism (Amselle, 1999, p. 62).

Triumful relativismului

Meritele şcolii Cultură şi Personalitate nu mai trebuie demonstrate. Vom aprecia noile teme de cercetare şi accentul pus pe individ, socializarea, copilăria şi, în sfârşit, caracterele naţionale, lucruri care deschideau noi perspective. Nu este o întâmplare dacă principalii autori ai acestui curent au exersat o influenţă atât de covârşitoare asupra gândirii secolului al XX-lea, care s-a închis odată cu victoria relativismului cultural.

Totuşi, în ciuda interesului lor, toate aceste puncte particulare pe care le presupunem culturalismului merită o discuţie. Prima problemă ţine, fără nicio urmă de îndoială, de postu-

latul culturalist al unor unităţi discrete şi cu totul despărţite unele de altele. Noţiunea de cultură este mult mai problematică decât o afirmă culturaliştii. În plus, în sânul aceluiaşi „grup", există o multitudine de personalităţi şi numeroase sub-culturi, în care diferenţa bărbat/femeie nu este dintre cele mai mici. Pe deasupra, caracterizarea unei personalităţi-tip este adesea imprecisă, superficială ori simplificată la maximum, neluându-se în seamă exemplele contrare. Unitatea culturală de bază nu este deloc uşor de izolat: este ea reductibilă la un trib ? o etnie? o naţiune?

În sfârşit, tipul de „cauzalitate" dezvoltat de această şcoală este adesea „circular", efectul fiind luat drept cauză: un comportament agresiv este considerat ca un simptom al agresivităţii de bază care, ea însăşi, produce un caracter agresiv. Prizonierii japonezi se adaptează uşor la o situaţie nouă, de vreme ce caracterul acestora este situaţional; regimul hitlerist este autoritar pentru că nemţii sunt autoritari; prin urmare, explicaţia tinde a fi oarecum tautologică (a se vedea Back, 1998, p. 89 şi Kaplan şi Manners, 1992, p. 136). Această critică se adresează îndeosebi primilor culturalişti şi nu îi priveşte decât indirect pe nişte autori precum Geertz şi Sahlins. Totuşi, şi aceştia continuă să propună o viziune holistică şi statistică asupra culturii.

4

FUNCȚIONALISMUL BRITANIC

La sfârşitul secolului al XIX-lea şi începutul secolului al XX-lea, cercetătorilor le convin din ce în ce mai puţin generalizările abuzive ale evoluţionismului. Vedem, deci, apărând o generaţie intermediară de antropologi, care o rup cu trecutul speculativ, pentru a încuraja cercetările empirice. Printre ei, găsim persoane deosebit de influente, precum Alfred Haddon, William Rivers şi Charles Gabriel Selingman, care, cu toţii, au o experienţă de teren despre care nu se poate spune că ar fi neglijabilă. Contrar predecesorilor lor, aceştia provin din domeniul ştiinţelor naturii şi înţeleg să-şi supună teoriile verificării. Prin urmare, vor contribui puternic la apariţia unei discipline mult mai „empirice" şi, în consecinţă, mai „ştiinţifice" (a se vedea Haddon, 1934, p 143). Introducerea la studiul despre tribul Todas, al lui Rivers (1986), dovedeşte aceeaşi voinţă şi constituie, se pare, prima expunere a metodelor de cercetare în antropologie. Acest demers de pionierat ilustrează cum nu se poate mai bine transformarea profundă a antropologiei într-o disciplină pozitivă, cu adevărat ştiinţifică, altfel spus, urmărind stabilirea de legi generale pornind de la observarea faptelor sociale. Realizarea desăvârşită a acestei transformări va avea loc în Marea Britanie, în cadrul a ceea ce s-a convenit a se numi şcoala funcţionalistă.

O eră nouă începe, deci, odată cu secolul al XX-lea, cu un tânăr cercetător de origine poloneză, Bronislaw Malinowski, student al Universităţii Seligman din Londra, şi cu Alfred-Reginald Radcliffe-Brown, care a studiat cu Rivers, la Cambridge. Etnologia întoarce atunci o pagină a istoriei sale, o pagină care nu s-a consumat nici astăzi, de vreme ce un număr considerabil de etnologi se revendică în continuare dacă nu din funcţionalism, atunci cel puţin din aceşti iluştri „strămoşi", în special din Malinowski. Este adevărat că există puţini cercetători care se mai recunosc astăzi în fundamentele teoretice – puţin desuete – ale funcţionalismului. Funcţionalismul rămâne, însă, mai mult decât o teorie, mai degrabă *a way of looking at things*, un fel de a vedea lucrurile, o atitudine faţă de studiul societăţii: iată cum se justifică afirmaţiile lui Edmund Leach: „Sunt şi acum, afectiv, un funcţionalist, chiar dacă recunosc limitele tipului de teorie avansat de Malinowski"(1971, p. 9). Intrăm, prin urmare, în era modernă a etnologiei.

CONTEXT, FUNCŢIE ŞI SISTEM

La începutul secolului al XX-lea, tinerii etnologi „înghit" tot mai puţin speculaţiile teoretice ale înaintaşilor lor, resimţind acut nevoia de a acumula materiale empirice. Ei înţeleg, astfel, să studieze societatea aşa cum se prezintă ea observaţiei şi nu ca o rămăşiţă poetică a unui trecut îndepărtat. Din aceste două elemente se va naşte curentul funcţionalist.

O va face ca o reacţie la şcolile evoluţionistă şi difuzionistă. Funcţionaliştii doreau să nu mai continue tehnica reconstituirilor hazardate ale trecutului. Pe viitor, obiectul lor de studiu trebuia să fie nu istoria omenirii, ci societăţile înseşi, concrete, vii. Ei resping categoric lucrările predecesorilor lor care nu

sunt, după ei, decât reconstituiri conjuncturale ale trecutului, fără nicio bază științifică. Ei au formulat, la rândul lor, toate criticile aduse evoluționiștilor și difuzioniștilor. Primul reproș pe care tânărul Malinowski îl face teoriei evoluționiste este faptul de a izola faptele sociale de contextul lor social, considerându-le niște vestigii. Astfel, pentru Malinowski, magia pe care o observăm într-o societate nu trebuie văzută ca un „vestigiu" al unor epoci de mult apuse, ci trebuie analizată în interiorul aceleiași societăți, căci orice practică, credință ori cutumă are un scop și capătă un sens pentru membrii societății respective. De aceea, magia joacă un rol și în construirea bărcilor, dar și în agricultură, altfel spus, magia îndeplinește anumite funcții esențiale bunului mers al societății. S-o consideri „un vestigiu" înseamnă să refuzi să recunoști că, într-o societate, magia joacă un rol fundamental.

În consecință, funcționaliștii se vor îndepărta de istoria și mai ales de „pseudoistoria" evoluționiștilor și a difuzioniștilor, pentru a se concentra asupra funcționării societăților. O societate, spun ei, poate fi studiată la fel cum ai studia un cal, doar ca simplu organism, adică fără nicio referință, pe de o parte, la trecutul său, pe de altă parte, la evoluția pe care animalul va fi cunoscut-o de-a lungul secolelor. Rupându-se de orice explicație de ordin istoric, funcționaliștii vor dezvolta ceea ce astăzi numim analogia organicistă, adică vor considera societatea sau cultura asemeni unui organism viu pe care îl vor studia ca atare. Pentru Radcliffe-Brown, un organism viu este un ansamblu de elemente legate unele de altele pentru a forma un tot integrat. Fiecare element participă, contribuie la funcționarea ansamblului. Astfel, funcția inimii este aceea de a pompa sânge în corp. Tot la fel, o societate poate fi considerată ca un tot integrat, în cadrul căruia fiecare instituție îndeplinește o funcție,

adică participă la bunul mers al ansamblului. Fiecare instituţie socială ajută, deci, la continuitatea vieţii sociale.

În consecinţă, diferitele instituţii sociale nu mai pot fi luate izolat, ci trebuie puse în relaţie, căci sunt interdependente, aşa precum organele corpului. Întrebarea pe care şi-o pun atunci funcţionaliştii nu mai este de a şti cum anume o instituţie s-a dezvoltat de-a lungul secolelor, nici cum a devenit ea ceea ce este; lucrul care-i interesează cu precădere este să ştie cum funcţionează o instituţie, care îi sunt locul şi rolul în ansamblul social şi care îi sunt, de asemenea, relaţiile cu alte instituţii. Fucţionalistul nu se mai întreabă care e originea totemismului, ci care e locul acestuia în sistemul de practici şi credinţe. Încearcă, deci, să stabilească relaţii funcţionale între instituţii.

Acest lucru nu duce, în mod natural, spre o definire a conceptului de funcţie. După Radcliffe-Brown (1976, p. 178-187), conceptul de funcţie decurge din analogia dintre viaţa socială şi cea organică. Durkheim arătase deja că orice viaţă reclamă condiţii necesare de existenţă; altfel spus, ca să existe viaţă, trebuie ca un anumit număr de condiţii să fie îndeplinite. Astfel, pentru ca viaţa să continue să „însufleţească" un organism, trebuie ca sângele să fie pompat în tot corpul. Funcţia unui organ ar fi, în acest fel, contribuţia acestuia la menţinerea vieţii în organism, altfel spus, contribuţia pe care o activitate parţială o aduce întregului din care face parte. Pe plan social, de data aceasta, şi prin analogie, funcţia unei instituţii reprezintă contribuţia pe care aceasta o aduce vieţii sociale în ansamblul ei. Malinowski scrie, de exemplu:

> „În fiecare tip de civilizaţie, fiecare cutumă, fiecare obiect material, fiecare idee, fiecare credinţă îndeplineşte o funcţie vitală, are o anumită sarcină de îndeplinit, reprezintă o parte de neînlocuit a unui ansamblu organic" (citat de Poirier, 1969, p. 93).

Regăsim un fel de teleologism în teoria funcţionalistă: într-adevăr, orice instituţie dintr-o societate nu apare din întâmplare, ci pentru că are un rol de îndeplinit în menţinerea ordinii sociale; orice instituţie contribuie la buna funcţionare a unei societăţi. De exemplu, relaţiile familiale de evitare, pe care le-am întâlnit deja de mai multe ori, sunt văzute de funcţonalişti ca permiţând canalizarea conflictelor sociale şi reglând relaţiile dintre indivizi.

Dar elementul forte, se pare, al acestei şcoli este metoda de cercetare nouă care îi este asociată. Într-adevăr, dacă prima sarcină a etnologului este aceea de a pune instituţiile unei culturi în relaţie unele cu celelalte, trebuie, bineînţeles, să avem o cunoaştere profundă a acestei societăţi, or doar „observaţia ştiinţifică " poate să conducă la o astfel de cunoaştere. Observaţia participantă este, deci, atât de legată de funcţionalism, încât metoda a devenit practic la fel de importantă ca şi premisele teoretice ale acestei şcoli. Tot astfel, dacă avem pretenţia că un număr important de etnologi contemporani pot fi calificaţi, de bine, de rău, drept „funcţionalişti", acest lucru este posibil pentru că esenţialul cercetărilor lor se bazează încă pe anchete purtate după principiile observaţiei participante.

Am văzut că esenţa însăşi a funcţionalismului este de a insista, în explicarea comportamentului social, pe context. Orice instituţie, pentru a fi explicată şi înţeleasă, trebuie să fie legată de context. Doar studiul aprofundat al unei culturi permite ducerea la bun sfârşit a unui astfel de demers. Astăzi, totuşi, etnologii au temperat întrucâtva principiul funcţionalist, potrivit căruia orice instituţie se integrează perfect contextului ei. Din punct de vedere formal, funcţionalismul ar fi, atunci, o doctrină conservatoare, care ar avea scopul de a arăta că fiecare instituţie, rit ori cutumă participă la echilibrul societăţii,

consolidând, prin urmare, ordinea socială. Observaţia participantă, ca metodă de cercetare, întăreşte şi mai mult acest punct de vedere, care tinde a încremeni lumea în proiect. În practică, etnologilor le va veni greu să ia distanţă faţă de acest „ortodoxism": va trebui să aşteptăm multă vreme până când ei vor face loc conflictului şi schimbărilor sociale.

Aceste defecte, funcţionalismul le împarte cu bine cunoscutul culturalism american. El se apropie de acesta din urmă, punând accentul pe relativismul cultural, afirmând că fiecare instituţie trebuie să fie interpretată doar în raport cu un context propriu. Dintr-un anumit punct de vedere, fiecare cultură este o configurare unică: se insistă, aici, pe această originalitate, în detrimentul comparaţiilor şi al generalizărilor. Ca şi culturalismul, funcţonalismul presupune noţiunea de sistem, de ansamblu integrat şi fixează graniţe între ansamblele culturale. Funcţionalismul şi munca de teren pe care el se bazează sunt o maşină de inventat culturi (Wagner, 1975, p.10)

OBSERVAŢIA PARTICIPANTĂ

Funcţionalismul este inseparabil de această metodă etnografică pe care o vom numi „observaţie participantă" şi care a devenit atât de prezentă, încât a ajuns să constituie una dintre caracteristicile esenţiale ale antropologiei sociale. Majoritatea lucrărilor etnologilor au la bază, într-adevăr, o activitate de teren efectuată după toate „canoanele" observaţiei participante. În rezumat, observaţia participantă constă în „imersiunea" cercetătorului în societatea pe care înţelege să o studieze pe o perioadă destul de lungă, de obicei de unu - doi ani. El încearcă, prin urmare, să se amestece, pe cât posibil, în viaţa acestui grup, căutând să fie cât mai discret posibil. Ca tehnică

de cercetare, observaţia participantă este, deci, în mod necesar îndreptată spre grupurile sociale reduse ca număr şi relativ stabile. Metoda şi-a păstrat până astăzi întreaga sa importanţă, ajungând să se confunde, uneori, cu disciplina ca atare: antropologia socială ar fi atunci disciplina care-şi organizează datele plecând de la observaţia participantă. Oricare ar fi rezervele ce ar putea fi formulate în această privinţă, este clar că observaţia participantă ocupă un rol deosebit în cadrul antropologiei sociale şi ne putem chiar închipui că, fără ea, etnologia n-ar mai avea nicio raţiune de a fiinţa ca disciplină autonomă.

De la cercetarea „de birou" la etnografie

Nimic nu prevestea că tânărul Malinowski avea să devină părintele-fondator al antropologiei moderne, atunci când, în 1908, el prezintă o teză de doctorat în fizică şi matematică la Universitatea din Cracovia. *Lectura lucrării lui Frazer, Creanga de aur,* avea totuşi să bulverseze viaţa tânărului (şi, prin urmare, disciplina ca atare): Malinowski hotărăşte să înceapă studii de antropologie, care îl vor conduce la Leipzig şi, în 1910, la Londra (London, School of Economics). În 1914, datorită ajutorului profesorului Seligman, Malinowski obţine două burse de studiu şi pleacă în Noua Guinee, unde va rămâne până în 1918, în special în insulele Trobriand. Această şedere, care conferea anchetei directe un loc privilegiat, avea să revoluţioneze cercetarea antropologică.

În secolul al XIX-lea, antropologul era ceea ce, pe vremea aceea, se numea *armchair anthropologist*, un „antropolog de cameră, de birou". Acest lucru făcea ca teoreticienii evoluţionismului să-şi fundamenteze analizele pe documente de „mâna a doua", de o calitate deseori îndoielnică. Aceste documente erau, în mare parte, povestiri ale unor călători şi misionari care

n-aveau nicidecum ca scop să realizeze vreo operă ştiinţifică. Lucrările lor erau pline de judecăţi de valoare şi, nu arareori, îşi manifestau repulsia pe care le-o inspirau „sălbaticii" cu care intrau în contact. Adesea, puneau accentul doar pe caracterul exotic, ba chiar extraordinar, al obiceiurilor pe care putuseră să le observe. Un observator sclipitor ca Charles Darwin nu se teme, totuşi, să scrie:

> „Mirarea pe care am resimţit-o văzând pentru prima dată un grup de oameni din Tara de Foc nu-mi va părăsi niciodată memoria; imediat, un gând m-a cuprins: aşa arătau, deci, şi strămoşii noştri. Aceşti oameni erau goi-goluţi, [...] părul le era lung şi încâlcit, gura le tremura de emoţie, iar faţa le era sălbatică, teribilă şi neîncrezătoare. Nu posedau practic nicio tehnică şi, ca nişte animale sălbatice, trăiau cu ce prindeau; nu erau conduşi de nimeni şi erau fără milă faţă de toţi cei care nu aparţineau micuţului lor trib" (citat de Lienhardt, 1964, p. 10).

Aproape toată literatura de călătorie a secolului al XIX-lea e plină de asemenea descrieri, care ne fac să surâdem astăzi: astfel, Sir Francis Galton proclama că membrii tribului hotentot Damara se exprimau ca nişte câini, iar limbajul lor depindea în asemenea măsură de semne, încât nu ajungeau să comunice noaptea (*ibid.*, p.18).

Totuşi, la sfârşitul secolului al XIX-lea, calitatea acestor povestiri şi relatări se îmbunătăţeşte oarecum, în timp ce sursele se diversifică atât de mult, încât, de exemplu, Edward Tylor, unul din primii mari antropologi, ajunge să dispună de un material destul de abundent: el va folosi scrierile de călătorie ale vechilor greci (Herodot şi Strabon, de exemplu), operele istoricilor, scrisorile, uneori edificatoare, ale unor misionari iezuiţi, naraţiunile unor mari exploratori (Columb, Cook, Marco Polo etc.)

şi, fireşte, o sumă considerabilă de povestiri ale unor călători, misionari, oameni de ştiinţă şi administratori. Rapoartele oficiale şi diversele publicaţii ale administraţiilor coloniale ocupă un loc tot mai important în documentaţia primilor cercetători, ca şi lucrările ştiinţifice ale arheologilor care descoperiseră deja „secvenţele" epocii pietrei, bronzului şi a fierului.

Pe măsură ce lucrările progresau, exigenţele cercetătorilor se măreau şi ele. Ei şi-au dat seama că sursele lor nu erau pe deplin fiabile. Cât despre datele aferente arheologiei, ele erau frustrante pentru apetitul lor de cunoaştere: e foarte adevărat că un ciob de oală nu ne comunică aproape nimic despre felul de a gândi al celor care l-au utilizat şi că mărimea perimetrului cefalic nu ne spune chiar nimic despre viziunea despre lume şi viaţă a celor al căror craniu era analizat.

Între 1799 şi 1804, Societatea Observatorilor Omului a pus bazele efemere, în Franţa, ale unui studiu empiric al diverselor societăţi (Copan şi Janin, 1978), însă această mişcare avea foarte repede să cadă în uitare.

Principiile fundamentale

La începutul secolului al XX-lea, observaţia participantă a ocupat un loc de cinste în cadrul antropologiei sociale. Pentru mulţi antropologi, această metodă avea să se confunde cu disciplina lor. Căci, chiar dacă, pe plan epistemologic, o disciplină nu se poate confunda cu o metodă, şi cu atât mai puţin cu un ansamblu de tehnici de colectare a datelor, în practică, trebuie să recunoaştem că etnologilor puţin le-a păsat de noţiunile epistemologice sau de altă natură şi că există un destul de larg consens cu privire la adecvarea între antropologia socială şi munca de teren. Astfel, după cum notează foarte corect Georges Condominas (citat de Salamone, 1979, p.47): „Momentul cel

mai important al vieţii noastre profesionale rămâne munca de teren, care este, în acelaşi timp, laboratorul nostru, dar şi „ritualul" nostru de trecere: munca de teren îl transformă pe fiecare dintre noi într-un adevărat antropolog". Această impresie este reafirmată şi de americanul Paul Rabinow, care, în lucrarea sa *Reflections on Fieldwork in Morocco*, rememorează:

> „În cadrul departamentului de antropologie al Universităţii din Chicago, lumea era împărţită în două categorii de oameni: cei care făcuseră muncă de teren şi restul. Aceştia din urmă nu erau antropologi în adevăratul sens al cuvântului, oricare le-ar fi fost cunoştinţele în ale antropologiei. Profesorul Mircea Eliade, de exemplu, era un om de o recunoscută erudiţie în domeniul religiilor comparate şi era respectat pentru cunoaşterea sa de tip enciclopedic, dar se sublinia cu insistenţă că nu era antropolog: intuiţia sa nu fusese „alterată" de alchimia muncii de teren.
> Mi se spunea că lucrările mele nu aveau valoare pentru că, dacă aş fi făcut muncă de teren, ele ar fi fost radical diferite. Zâmbetele subînţelese răspundeau remarcilor acerbe pe care studenţii le făceau cu privire la insuficienţa teoretică a unor clasici pe care îi studiam; ce vă încurcaţi cu ei, ni se răspundea, aceşti autori erau mari oameni de teren (*fieldworkers*). Toate aceste lucruri mă intrigau. Promisiunea unei iniţieri în secretele „clanului" era seducătoare, drept pentru care am subscris în totalitate la această dogmă" (1977, p. 3).

Aceste câteva rânduri puteau fi scrise de orice student al unui institut de antropologie socială dintr-o mare universitate, în care o adevărată aură de prestigiu îi înconjoară pe cei care revin de pe teren. Termenul de „rit de trecere" desemnează, în antropologia socială, totalitatea riturilor care consacră o schimbare de statut, trecerea, tranziţia de la o stare la alta. Există, de exemplu, ceremoniile de circumcizie sau de primă menstruaţie. Tot la fel, dar nu fără o anumită ironie, munca de

teren a fost botezată, la rândul ei, ritul de trecere al profesiunii, de vreme ce consacră trecerea de la starea de novice la cea de iniţiat. Căci munca de teren combină cercetarea ştiinţifică cu o experienţă ieşită din comun.

Importanţa muncii de teren se găseşte, totuşi, într-un făţiş contrast cu absenţa aproape totală de reguli şi de tehnici ce ar trebui să o definească: în vremea aceea, erau relativ rare universităţile care aveau, în programe, un curs de tehnici de colectare a datelor antropologice. Tânărul antropolog trebuia să se bazeze pe experienţa predecesorilor săi, pe câteva lecturi şi principii foarte generale, pe care le asimila. Acestea din urmă se găseau exprimate în introducerea capodoperei lui Malinowski, *Les Argonautes du Pacifique occidental*. În aceste câteva pagini, el dezvoltă, pe scurt, regulile fundamentale a ceea ce el numeşte „observarea ştiinţifică a societăţilor", subliniind:

> „Nimeni nu s-ar gândi să aducă o contribuţie ştiinţifică în domeniul fizicii ori chimiei fără să furnizeze un raport detaliat asupra ansamblului de hotărâri luate cu ocazia experienţelor; un inventar exact al aparaturii folosite; un raport al modului în care observaţiile au fost practicate, al numărului lor; al timpului consacrat [...]" (1922, p.2).

Este, se pare, pentru prima dată, totuşi, când un cercetător explică felul în care şi-a adunat datele, respectând câteva reguli fundamentale:

> „Acestea constau, în special, în a te rupe de societatea „albilor" şi a intra în legătură foarte strânsă cu indigenii, un ideal care nu poate fi atins decât instalându-te în satul lor" (*ibid*., p. 6).

Aceste câteva rânduri ne aduc informaţii despre esenţialul metodei; vom reţine trei puncte:

1) etnologul trebuie să se rupă de semeni;
2) trebuie să se instaleze, pentru cât mai mult timp, într-un sat;
3) trebuie să încerce să fie cât mai aproape de indigeni.

Putem afirma că aceste trei principii stau la baza oricărei munci de teren şi că o adevărată anchetă etnografică nu există dacă acestea nu sunt respectate. Vom avea ocazia să discutăm despre aceste trei puncte ceva mai jos; să-l ascultăm, deocamdată, pe Malinowski:

> „Puţină vreme după ce m-am instalat la Omarakana, am început, oarecum, să iau parte la viaţa satului, să mă bucur de apropierea festivităţilor importante, să mă intereseze bârfele şi intrigile din acest sătuc. [...] Cum indigenii mă vedeau zi de zi, au încetat de a mai fi intrigaţi, neliniştiţi ori flataţi de prezenţa mea printre ei; prin urmare, am încetat să mai fiu un element perturbator în viaţa tribală pe care aveam să o studiez" (*ibid.*, p. 7-8).

Simplificând, se poate spune că aceste extrase constituie esenţa a ceea ce trebuie ştiut înainte de a pleca pe teren. Se povesteşte că, într-o zi, un student pe picior de plecare mersese să-l întâlnească pe antropologul american Alfred L. Kroeber, ca să-i ceară sfaturi despre cum să muncească eficient pe teren. Acesta a scos o monografie celebră din bibliotecă şi i-a spus: „Citeşte şi fă întocmai". Exemplul predecesorilor cu experienţă este, fără îndoială, cel mai bun criteriu şi, pentru mulţi dintre ei, lucrările lui Malinowski sau ale lui Evans-Pritchard, doi mari *fieldworkers*, constituie idealul pe care ar trebui să-l atingă.

De-a lungul ultimilor ani, un anumit număr de publicaţii au încercat să accentueze un aspect sau altul ale observaţiei participante. Aceste „manuale", adesea interesante (de exemplu cel al lui Copans, 1998, ori al lui Laplantine, 1996), nu se

concentrează, din păcate, deloc asupra tehnicilor de cercetare. Uneori, nu fac decât să pună accentul pe probleme epistemologice; alteori, rămân anecdotice sau se focalizează pe colectarea de date din cultura materială. Celebrul *Manuel d'ethnographie* al lui Marcel Mauss (care, de altfel, nu făcuse niciodată vreo cercetare de teren) seamănă puțin cu un fel de „aide-mémoire", un *checklist* al principalelor puncte de investigat, dar nu ne spune mare lucru despre modul de a le investiga.

Referirea la cultura materială ne autorizează să vorbim aici despre un punct important. Într-adevăr, ancheta etnografică, așa cum era ea concepută de Malinowski, se delimita de metoda arheologică și de tendința ei de a privilegia cultura materială a populațiilor studiate. Din perspectiva lui Malinowski, aceasta devine, dacă nu vulgară, atunci, cel puțin, secundară. Te interesează doar la începutul anchetei, atunci când stăpânești prost limba. Ancheta etnografică, s-a văzut acest lucru, trece prin limbă și, ca atare, își propune construirea de sisteme de reprezentare. Ea nu înțelege să se oprească asupra observației faptelor și comportamentelor, ci vizează, dimpotrivă, pătrunderea în modul de gândire al indigenilor. Scopul final al antropologiei sociale, ne spune Malinowski,

> „...este pur și simplu acela de a sesiza punctul de vedere al indigenului, raporturile pe care le are acesta cu viața, să-i înțelegi viziunea particulară asupra lumii" (1922, p. 25).

Prin aceste rânduri, Malinowski subliniază originalitatea anchetei etnografice care vrea să perceapă instituțiile nu dintr-un punct de vedere juridico-formal, ci ținând seama de ideile pe care indivizii și le fac despre ele și modul în care aceștia le trăiesc. Astfel, spune el, munca științifică trebuie să încerce să facă și „literatură", să prezinte cum trebuie aceste momente

intime ale vieţii indigenului; or aceste aspecte nu pot fi simţite şi nici traduse decât după ce ai trăit o lungă perioadă de timp în strânsă legătură cu aceşti indigeni. Pentru Malinowski, etnologul trebuie să dea seamă nu numai despre „scheletul" unei societăţi, dar şi despre „carnea şi sângele" său, pentru a ne permite să ne putem imagina realităţile vieţii cotidiene cu pasiunile, excitările şi, uneori, melancoliile ei (*ibid.*, p. 17).

O nouă cunoaştere

Să revenim la consideraţii mai academice şi să arătăm de ce munca de teren a fost percepută ca revoluţionară sau, după cum o spune Ernest Gellner, de ce anume reprezintă ea o „ruptură epistemologică". Prin ruptură epistemologică, trebuie să înţelegem adevărata revoluţie care a avut loc în modul de a cunoaşte, în tipul de cunoaştere pe care-l permitea această nouă metodă de investigaţie.

Să ne gândim puţin la etnologul secolului al XIX-lea, convins de superioritatea sa faţă de ceea ce el numea „sălbatici". Am văzut că Sir Francis Galton afirma că limba hotentoţilor semăna cu cea a câinilor şi depindea atât de mult de semne încât erau incapabili să comunice noaptea. Este de la sine înţeles că o asemenea afirmaţie ne arată, înainte de toate, că Galton n-a făcut deloc efortul de a învăţa să vorbească limba hotentoţilor. Antropologii secolului studiau, aşadar, popoarele din exterior şi adesea de la „înălţimea" superiorităţii lor. Dacă judecau necesar să cunoască ideile şi credinţele indigenilor, puteau să recurgă, după cum spunea Godfrey Lienhardt, la metoda lui Sherlock Holmes: „Îmi ştii metoda în astfel de împrejurări, dragă Watson: mă pun în locul individului şi, după ce i-am măsurat inteligenţa, încerc să-mi imaginez cum aş fi acţionat eu însumi în împrejurări similare". Or iată că Malinowski vine

şi răstoarnă totul: el ne spune nu numai că pentru a şti cum gândeşte indigenul trebuie să-l observi şi să-i pui întrebări, ci, în afară de aceasta, afirmă că, doar bazându-te pe viaţa din satul respectiv, etnologul va ajunge să-l înţeleagă. Amestecându-se cu indigenii, etnologul nu mai este o fiinţă superioară, ci încearcă, dimpotrivă, să le pătrundă limba şi cultura, or am văzut confuzia în care o asemenea tentativă îl poate arunca. În acest context, „sălbaticul" este acela care ştie, în timp ce etnologul nu face altceva decât sa „ceară". „Eşti precum bebeluşul care are o groază de lucruri de învăţat", îi spun locuitorii unui sat din Bangladesh lui Gardner, care tocmai s-a instalat printre ei şi care le ignoră în totalitate obiceiurile (1991, p. 8). După Malinowski, deci, munca de teren:

> „...a transformat pentru noi lumea „sălbatică", senzaţionalul şi ceea ce e uimitor la primitivi într-un număr de comunităţi bine ordonate, guvernate de legi şi de principii de gândire coerente. [...] Credinţa populară ne face să credem că indigenii trăiesc la stadiul natural. Ştiinţa modernă, dimpotrivă, arată că instituţiile lor sociale răspund unor principii de organizare bine definite; că relaţiile lor personale şi publice sunt conduse de o autoritate, de lege ori ordine; aceste relaţii personale se află, în afară de aceasta, sub controlul unor legături de rudenie şi de clan extrem de complexe. Pe scurt, vedem că trăiesc într-o lume de îndatoriri, de funcţii şi de privilegii care corespund unei elaborate organizări tribale, comunale şi familiale"(1960, p. 10).

Vedem, deci, că munca de teren furnizează dovada empirică a premiselor umaniste pe care se fundamentează antropologia modernă şi conform cărora diferitele culturi nu pot fi evaluate ca superioare ori inferioare, ca mai bune ori mai proaste, ci, pur şi simplu, ca diferite unele de altele (a se vedea Kaplan şi Manners, 1972, p. 37). Această nouă metodă de cercetare pune

bazele relativismului cultural, care se bazează pe o respingere a etnocentrismului, termen ce a luat o puternică conotaţie peiorativă, pentru a desemna orice perspectivă bazată pe o judecată de valoare. Relativismul nu este nici el lipsit de pericole: li s-a reproşat frecvent etnologilor că doresc să menţină aceste societăţi în tradiţia lor şi că au devenit „barzii" trecutului, opunându-se oricărui progres.

Un al doilea aspect – care este, de altfel, corolarul celui dintâi – al revoluţiei metodologice iniţiate de observaţia participantă merită să fie subliniat, la rândul său. Într-adevăr, pătrunzând într-o cultură dată, etnologul va privilegia un demers contextual, adică va pune accentul, pe de o parte, pe întreaga societate sau structură socială şi, pe de altă parte, pe relaţiile care unesc între ele diversele instituţii ale acestei societăţi. Înainte, antropologii aveau tendinţa de a izola o instituţie de contextul ei global şi de a studia, de exemplu, familia fără a o lega de alte practici sociale. Cu ajutorul observaţiei participante, dimpotrivă, etnologul este pus în prezenţa unui ansamblu de relaţii sociale extrem de complexe şi de întrepătrunse unele cu celelalte. El va studia, deci, relaţiile dintre două instituţii, dar şi relaţia dintre o instituţie şi structura globală a societăţii. Vom mai reveni asupra acestui punct de vedere, dar putem nota de la bun început că observaţia participantă, mai ales sub forma sa funcţionalistă, va tinde să privilegieze armonia sistemului social, echilibrul său, insistenţă care îi va fi şi ea reproşată.

Limitări

Am insistat îndelung asupra acestei metode de cercetare care a devenit unul din semnele distinctive ale antropologiei sociale. Înainte de a trage o concluzie, se impun câteva remarci. Modelul de cercetare, aşa cum a fost definit şi practicat

de Malinowski, rămâne un ideal; în practică, nu toți etnologii l-au aplicat *ad litteram*: astfel, unii erau însoțiți de soții, alții nu cunoșteau la perfecție limba locală, în sfârșit, uneori era greu de stat doi ani întregi fixat pe aceeași cercetare. Totuși, este sigur că toți etnologii înțeleg să se apropie de acest ideal cât mai mult posibil. În al doilea rând, observația participantă nu înseamnă că etnologul încearcă să se integreze perfect în viața satului; dimpotrivă, acesta încearcă să păstreze o anumită distanță față de realitatea studiată, căci nu trebuie să uităm că primul său rol este acela de a o face cât mai obiectivă cu putință. Există etnologi care s-au aventurat mult pe drumul „asimilării", majoritatea, însă, își păstrează atât o anumită distanță, cât și personalitatea. Etnologia clasică nu constă în a deveni „indigen" sută la sută (*turning native*): dimpotrivă, ea înțelege să rămână doar o „privire" care presupune o anumită alteritate, adesea o dezrădăcinare (Laplantine, 1996, p. 11).

În afara chestiunilor de ordin personal și administrativ discutate mai sus, etnografia mai ridică și un număr de probleme epistemologice care au făcut obiectul unei atenții cu totul deosebite de-a lungul ultimilor ani. Pentru marii etnologi ai primei jumătăți a secolului al XX-lea, observația participantă era o metodă cu totul științifică de colectare de date. Malinowski vorbea de o „știință a observației"; Evans-Pritchard afirma, fără nicio dificultate, că este imposibil, pentru un bun etnograf, să se înșele și că societatea studiată nu mai are secrete pentru acesta. Marcel Griaule, la rândul său, concepea munca de teren când ca o anchetă judiciară, cu dovezi pentru a convinge, când ca o operațiune militară, care îi permitea să găsească și să stăpânească până și aspectele cele mai „sibilinice" ala unei culturi (a se vedea Clifford, 1988, 70). Acești autori nu păreau deloc a vedea obstacolele de ordin epistemologic în cazul unei colec-

tări serioase de date. Astăzi, totuşi, problema adecvării „textului" etnografic la viaţa socială pe care acesta este îndrituit să o reprezinte a fost pusă apăsat în evidenţă şi pare mult mai complicată decât şi-au imaginat-o chiar unii dintre „părinţii fondatori".

Prima problemă care se pune este cea a reprezentativităţii eşantionului studiat. Instalându-se într-un sat pe care înţelege să-l studieze, etnologul nu-şi orientează alegerea în mod obligatoriu în funcţie de criterii ştiinţifice: „Am ales Kumbapettai, scrie regretata Kathleen Gough, pentru că satul era frumos şi avea o casă pe care o puteam închiria" (1981, P. IX). Sunt, într-adevăr, adesea, consideraţii de ordin practic care îl conduc pe etnolog să se instaleze mai degrabă într-un anumit sat decât în altul. Or această alegere nu este întotdeauna reprezentativă pentru ansamblul populaţiei studiate. Oricum, persistă întrebarea de a şti dacă ancheta etnografică poate conduce în mod legitim la generalizări asupra populaţiei studiate. Astfel, instalându-se într-un sat sau, în cel mai rău caz, într-un cătun, etnologul nu are, la urma urmelor, decât un contact limitat cu o populaţie care, luată în ansamblul ei, poate cuprinde mai multe milioane de indivizi: totuşi, această problemă a reprezentativităţii studiului nu este una insolubilă. Antropologia socială vizează, într-adevăr, omul cu viaţa sa de zi cu zi şi instituţiile în manifestările lor concrete. Ea nu caută să facă portretul complet şi statistic al unei populaţii, ci arată mai degrabă cum o populaţie concretă îşi duce existenţa. Atunci nu este nici posibil, nici necesar să trăieşti în toate satele Scoţiei ca să sesizezi cultura scoţiană actualizată, iar ceea ce e adevărat la nivel general trebuie cu atât mai mult să fie valabil şi pentru grupuri restrânse.

Problema, însă, foarte – foarte importantă care se pune în cazul de faţă este aceea de a şti dacă etnograful care se limitează

la studiul unui sătuc este efectiv în stare să producă un raport acceptabil şi fiabil al vieţii sociale care se derulează aici. Antropologi americani precum James Clifford (1988), George Marcus şi Michael Fisher (1986) sau chiar Clifford Geertz (1988) au pus problema adecvării textului etnografic la viaţa socială reală. Experienţa de cercetare, subliniază ei, ajunge atunci să fie cu-adevărat „tradusă" în corpusul de texte. Ne mulţumim aici să notăm că traducerea acestei experienţe are adesea drept primă consecinţă „diluarea" actorilor reali în actori colectivi. Astfel, etnograful nu scrie că „un Cutărică sau un altul au spus una sau alta", ar fi o sarcină foarte dificilă pentru el, el se referă, dimpotrivă, la un actor colectiv şi vorbeşte, deci, de cei din triburile Nuer, Dogon, Trobriand sau de pe insulele Bali. Prezentându-i pe aceştia din urmă ca pe subiecte globale, etnograful transformă ambiguităţile situaţiei de cercetare şi diversele sensuri într-un portret general, o sinteză de elemente convergente, uneori contradictorii, pe care le-a putut culege punând întrebări oamenilor şi observându-i. „Textele" etnografice sunt astfel epurate de prezenţa situaţiilor discursive ale interlocutorilor individuali (a se vedea în legătură cu aceasta Clifford, 1983, p. 104 şi urm.). În schimb, o astfel de epurare nu se face oare prejudiciind complexitatea fenomenelor sociale în ansamblul lor? Tocmai acest pericol i-a condus pe diverşi autori să pună în discuţie folosirea exclusivă a stilului indirect („Cei din tribul Nuer cred că...", „Noţiunea de timp la cei din tribul Nuer este"), pentru a reintroduce, cel puţin parţial, stilul direct, care reproduce discursul actorului real. Astfel, povestirile din viaţa acestora, portretele lor sau lungile citate permit cititorului să constate că discursul etnografic nu este un ansamblu de cuvinte ale unor personaje fictive, din afara timpului. Ar fi, totuşi, prea naiv să se creadă că autobiografiile ori discursurile la „diateza activă" (de exemplu cea care redă

cuvântul indigen aşa cum a fost el pronunţat, cu marca „eu") reglează în vreun fel problema obiectivităţii. Putem chiar crede că ele alimentează, ca în cazul fotografiei, iluzia adevărului şi că sunt, prin urmare, mai perverse.

Problema „traducerii" este, deci, dublă: pe de o parte, cea a traducerii conceptelor indigene în limba etnografului; pe de altă parte, şi de o manieră mai globală, problema „traducerii" unei experienţe trăite într-un text care se vrea o sinteză a acesteia. După cum bine a notat Louis Dumont (1983, p. 17), această dificultate este inerentă „eminentei demnităţi" a antropologiei sociale: oamenii „ în cazul de faţă, cu infinita şi ireductibila lor complexitate, îi ţin piept, să zicem, ca nişte fraţi, şi nu ca nişte obiecte".

BRONISLAW MALINOWSKI (1884 – 1942)

Puţin mai sus, am avut deja prilejul de a vedea cum acest tânăr polonez, născut la Cracovia în 1884, a fost fascinat de opera lui Frazer, hotărând să-şi întrerupă o carieră în matematici pentru a se lansa în studii de antropologie, studii care l-au condus de la Leipzig la Londra, în 1910. În 1914, Malinowski pleacă în Noua Guinee, unde rămâne până în 1918. Devine, apoi, profesor de antropologie la London School of Economics şi, spre sfârşitul vieţii, la Universitatea din Yale, în Statele Unite, unde şi moare, în 1942.

Contrar a tot ceea ce s-a scris până acum, Malinowski a fost un mare teoretician. Cu siguranţă, s-a distins mai ales prin monografiile sale, dar a fost totodată şi un remarcabil profesor, care a format o întreagă şcoală de antropologi: printre studenţii săi găsim nume celebre, precum cele ale lui Edward Evans-Pritchard, Audrey Richards, Meyer Fortes, Raymond

Firth, Edmund Leach şi mulţi alţii. Studenţi şi colegi din întregul Regat Unit se îmbulzeau la seminarele sale, care au devenit un adevărat forum de antropologie socială (Kuper, 2000, p. 30).

Reputaţia sa tenace de teoretician mediocru se datorează, fără îndoială, singurei lucrări teoretice pe care a scris-o vreodată, *Une théorie scientifique de la culture*, care a fost publicată postum şi care dezvoltă ceea ce s-a numit „teoria nevoilor". După Malinowski, într-adevăr, cultura este un aparat instrumental menit să satisfacă nevoile fiziologice ale omului. Omul este, înainte de toate, o fiinţă animală, care are nevoie să mănânce, să doarmă, să respire, să procreeze etc. Fiecare civilizaţie trebuie, deci, să satisfacă aceste nevoi trupeşti, cultura putându-se defini ca un ansamblu coerent de răspunsuri la aceste nevoi elementare: fiecărei nevoi elementare (*basic need*) îi este necesar un răspuns cultural. Relaţiile de rudenie sunt un răspuns la nevoile de reproducere, igiena la nevoile de sănătate etc.

Acest determinism biologic al culturii pare azi depăşit. Căci dacă un om are, într-adevăr, nevoie să doarmă ori să mănânce, acest lucru nu constituie cazul unei societăţi întregi. Să spui că economia permite să-ţi satisfacă nevoile de hrană este aproape tautologic; în afară de aceasta, natura biologică a omului nu ne explică de ce acesta a elaborat peste tot instituţii complexe şi variate. Omul nu are nevoie de instituţia familiei pentru a se reproduce, nici de schimbul de cadouri pentru a se hrăni. Teoria nevoilor nu este deloc interesantă şi nu ea va fi ceea ce va atrage la Malinowski.

După cum subliniază Michel Panoff (1972, p. 107), adevărata teorie a lui Malinowski se află în opera sa de teren, pe care o vom găsi, adesea, dusă până în cele mai mărunte detalii. Etnografia lui Malinowski este deosebit de bogată şi o vom găsi expusă în nenumărate monografii.

Termenul de „kula" la cei din tribul Trobriand

Din bogata sa experienţă etnografică în insulele Trobriand, Malinowski va publica un anumit număr de monografii. Prima dintre acestea nu este şi cea mai puţin interesantă, dimpotrivă, se poate afirma că *Les Argonautes du Pacifique occidental* constituie o adevărată capodoperă a literaturii antropologice, un monument al etnografiei. Această lucrare conţine descrierea unei reţele de schimb, care-i uneşte pe locuitorii insuliţelor din arhipelagul Trobriand, din Melanezia. Această reţea de schimburi este cunoscută sub numele de *kula*. Ca şi alte mari lucrări etnografice, *Les Argonautes du Pacifique occidental* a reuşit să tragă, din observarea unei instituţii specifice dintr-un mic arhipelag din mijlocul Pacificului, concluzii care erau valabile pentru întreaga omenire şi care alimentau discuţii în celelalte discipline.

Termenul de *kula* este o instituţie extrem de vastă şi de complexă, care cuprinde un mare număr de triburi ce trăiesc pe numeroase insule, formând, astfel, un circuit închis. *Kula* nu este, totuşi, o activitate pur economică. De vreme ce, pe de o parte, implică ceremonii publice şi un ritual magic elaborat; pe de altă parte, fiecare mişcare a *kulei*, fiecare detaliu al tranzacţiilor sunt determinate de un ansamblu de reguli şi de convenţii tradiţionale. Lucru remarcabil, bunurile schimbate în cadrul *kula* nu au nicio utilitate practică, ci sunt, în mod esenţial, bunuri „de prestigiu". Nimeni nu păstrează aceste bunuri dincolo de o anumită perioadă de timp: un bun primit trebuie, în mod obligatoriu dat, donat după ceva vreme. Aceste bunuri sunt două:

— mai întâi, este vorba de *mwali*, brăţări din scoici albe, cu destinatarul într-o direcţie;

— apoi, *soulava* sau coliere de scoici roşii cu destinatarul reciproc.

Kula nu este, atunci, nimic altceva decât schimbul ceremonial de *mwali* contra *soulava*, schimb repetat la nesfârşit, căci nimeni nu păstrează aceste bunuri care, de altfel, nu sunt purtate ca podoabe, în viaţa de zi cu zi. Într-adevăr, ca şi bijuteriile coroanei, *soulava* şi *mwali* sunt prea preţioase pentru a fi purtate. Ele sunt nişte *vaygua*, adică bunuri de prestigiu. Ca accesorii, schimburile care au loc în timpul acestui circuit restrâns cuprind şi câteva alte bunuri ale vieţii cotidiene.

Kula este supus unor reguli foarte precise. Astfel, bunurile călătoresc mereu în aceeaşi direcţie: dacă cineva a primit *mwali* de la altcineva, îi va da mereu *soulava* şi viceversa. În al doilea rând, nu toţi oamenii participă la acest schimb. În al treilea rând, numărul de parteneri ai unui individ este proporţional cu statul său social: oamenii de rând n-au decât câţiva parteneri, în timp ce un şef poate avea până la două sute. Vom fi înţeles că, pentru un individ, partenerii se împart în două categorii: cei care dau brăţări şi cărora le dă coliere şi cei care dau coliere şi cărora el le dă brăţări.

Dacă deţinerea de bunuri este limitată în timp, schimbul între parteneri trebuie să aibă loc toată viaţa: este vorba de o alianţă care uneşte pe viaţă două persoane. Tot la fel, după cum am văzut deja, un *vaygua* nu încetează niciodată să călătorească, căci este interzisă tezaurizarea lor şi, în plus, ele circulă mereu într-un singur sens. Un articol poate efectua un tur complet pe o perioadă de la doi la zece ani. Darul *vaygua* nu este un act pur comercial, ci unul ceremonial, formalizat, cu caracter magic. Pentru ca să participi la *kula*, trebuie să fii iniţiat în magia *kula* şi să ai *vaygua*: există o transmitere patriliniară a acestor bunuri şi cunoştinţe. Cu rare excepţii, femeile sunt excluse de la aceste tranzacţii.

Printre tipurile de *vaygua*, unele sunt mai apreciate decât altele. Aceste bunuri de primă clasă au toate un nume şi o isto-

rie şi se poate spune în orice moment unde anume se află. Mai multe persoane pot intra în concurenţă pentru a le obţine, iar deţinătorul lor se va trezi primind numeroase cadouri precum topoRişti, fructe, porci ori alte bunuri, daruri care încearcă să-i influenţeze decizia.

Sistemul *kula* permite unui individ să aibă aliaţi, prieteni, rude apropiate, nu numai în sate vecine, dar şi în insule diferite, uneori la o distanţă de sute de kilometri. Căci doi parteneri nu fac numai să schimbe bunuri ceremoniale, ci se angajează la o serie întreagă de obligaţii şi datorii. Pe pământ străin, ostil, un partener *kula* este un aliat. Este vorba de o reţea de alianţe şi de influenţe şi înţelegem cu uşurinţă că oamenii cei mai puternici sunt şi cei care au mai mulţi parteneri.

Trebuie notat aici că Malinowski este cel care a reconstituit toată această instituţie, căci niciun indigen nu este capabil să o descrie ca atare: interogat, se dovedeşte incapabil de a formula reguli generale şi de a explica funcţionarea instituţiei. Etnologul depăşeşte, deci, simpla descriere, el interpretează, pentru a ne face să retrăim o întreagă experienţă extraordinară; astfel, numeroase pagini sunt consacrate modului de a construi o canoe, pregătirilor de expediţie, formulelor de cooperare economică etc. Dar merge încă şi mai departe atunci când încearcă să resitueze *kula* în viaţa socială a tribului Trobriand şi ne dă o interpretare a ei, ale cărei consecinţe depăşesc cu mult această populaţie de la antipozi.

Într-adevăr, Malinowski arată că fenomenul *kula* este manifestarea cea mai spectaculoasă a unui principiu care stăpâneşte întreaga viaţă socială a acestor triburi, principiul reciprocităţii. Astfel, el a fost primul care a descoperit nu numai că schimbul este un principiu fundamental al oricărei vieţi sociale, ci şi că schimbul se manifestă şi prin dar care pare,

totuşi, a-l contrazice *a priori*. Căci darul nu poate exista fără o anumită reciprocitate, adică fără un contradar. În *kula*, avem de-a face cu daruri şi nu cu altceva.

Aşa este, *kula* constă dintr-un dar ceremonial care trebuie, obligatoriu, să fie supus, după ceva vreme, „reciprocităţii" printr-un contradar; schimbul, însă, nu este imediat; în plus, nu există vreo normă care să fixeze valoarea contradarului care trebuie doar să fie cel puţin pe măsura darului primit; în caz contrar, totuşi, cel care primeşte darul nu dispune de nici o sancţiune pentru a-l depăşi pe donator; va trebui să se mulţumească cu o decepţie ori cu o supărare. În schimb, este în joc onoarea celui care oferă, iar acesta nu va risca niciodată să apară ca avar sau meschin. Într-adevăr, să te bucuri de bogăţie este indispensabil prestigiului social; ca să fii puternic, trebuie să fii bogat. Or esenţial aici este faptul că a poseda nu înseamnă doar a acumula, ci şi a da, şi, din acest punct de vedere, indigenii aceştia se deosebesc radical de occidentalii europeni. Cu cât eşti mai puternic, cu atât ai mai mult, dar, în acelaşi timp, pentru aceşti indigeni, cu cât ai mai mult, cu atât dai mai mult; printr-un fel de tranzitivitate, se poate deci spune: cu cât eşti mai puternic, cu atât dai mai mult. Un rang social ridicat antrenează importanţa obligaţiei de generozitate. De fapt, întreaga viaţă tribală este traversată de acest flux de daruri şi contradaruri. Fiecare ceremonie, fiecare obicei antrenează un dar material. Toată bogăţia care circulă astfel este un instrument esenţial al organizării sociale, al puterii şefului şi al relaţiilor de rudenie.

Kula pune în evidenţă şi importanţa principiului de reciprocitate în viaţa economică, dar şi tendinţa profundă potrivit căreia, în fiecare societate, există oportunitatea de a crea legături sociale prin schimbul de daruri. Astfel, grupul social nu

este integrat printr-un sentiment mistic de unitate, după cum credea Durkheim, ci pentru că un individ ştie că în contrapartida a ceea ce dă celorlalţi, primeşte un serviciu corespunzător. Prin urmare, acest concept de reciprocitate este cel care stă la baza oricărei vieţi sociale.

Vedem cum *kula* este mult mai mult decât o simplă tranzacţie comercială. Este, mai ales, un schimb, repetat la nesfârşit, care se bazează în bună parte pe onoare şi încredere. El se desfăşoară după reguli fixe, prin asocierea mai multor mii de indivizi. Tocmai această plăcere de a da şi, ca un corolar, aceea de a primi îi dezvăluie adevărata natură: există, deci, în cadrul vieţii tribale un fel de paradox care vrea ca darul să devină forma fundamentală a oricărui schimb. Schimbul de daruri creează legături sociale, căci, în cazul de faţă, schimbul nu este o pură necesitate economică: natura este abundentă şi generoasă, fiecare găseşte necesarul de a subzista. Astfel, dacă schimbul există, atunci înseamnă că are alte raţiuni, mult mai profunde. Într-un sat trobriandez, vedem mereu femei purtând pe cap coşuri sau bărbaţi transportând ceva pe umeri: toate acestea sunt, cel mai adesea, cadouri care trebuie date dintr-o raţiune socială oarecare. Căci darul este rareori un act gratuit, niciodată el nu este un dar în sensul propriu al termenului.

Malinowski a sesizat primul acest principiu al schimbului ca bază a legăturii sociale. În al său *Essai sur le don*, Marcel Mauss a reluat aceste date ale lui Malinowski, pentru a le extinde la alte instituţii „primitive, precum *potlach*-ul, şi a le sistematiza pentru a caracteriza natura tranzacţiilor în societăţile omeneşti. Fără să vrem să diminuăm importanţa acestei lucrări, care, pe bună dreptate, este considerată a fi fundamentul antropologiei economice, trebuie să-i facem dreptate lui Malinowski, constatând că Mauss n-a făcut decât să siste-

matizeze principiile stabilite de Malinowski, ceea ce demonstrează calitatea analizelor acestuia din urmă.

Societăţi asemănătoare acelora de tip *kula* şi *potlach* există cam peste tot în lume. John Davis (1992), în altă ordine de idei, a arătat că darul continuă să joace un rol important chiar şi în societatea occidentală. El crede că, în Anglia, industria cadourilor ocupă 120.000 de muncitori. În plus, putem observa că principiile care stau la baza schimbului primitiv se regăsesc şi la noi: „trebuie", astfel, să facem cadouri de căsătorie şi ne şade bine să facem un cadou ori de câte ori avem ocazia; să refuzi un cadou este insultător, însă să oferi un cadou prea important este la fel de nelalocul lui, căci îl plasează pe cel care primeşte într-o poziţie delicată, dezagreabilă. Sunt, în sfârşit, lucruri pe care le putem oferi, căci ele vehiculează valori sociale importante: acceptând un inel de la băiat, o fată vrea să-i transmită un mesaj anume şi, tot aşa, un băiat nu-i poate face un astfel de cadou decât dacă este sigur de răspunsul fetei.

Malinowski nu s-a mulţumit să afirme că darul este o categorie universală a tuturor societăţilor primitive. El a zguduit noţiunea evoluţionistă a comunismului primitiv, arătând că popoarele melaneziene cunoşteau o puternică diferenţiere socială internă şi că acestea căutau prestigiul social. El mai arată că viaţa economică nu răspunde doar imperativelor de producţie şi de consum. În plus, indigenii nu sunt agenţi economici raţionali: adesea, ei pot munci până la epuizare pentru motive non-economice. Astfel, spune el, indigenii produc mult mai mult decât pot consuma şi recoltează aproape de două ori mai mult decât mănâncă. Ceea ce înseamnă că aici hrana nu este apreciată doar pentru utilitatea ei: trobriandezilor le place, de exemplu, să-şi expună recolta, iar vizitatorii vin să admire frumoasele fructe lăsate să putrezească. Această etalare de hrană este şi un simbol al

prestigiului fiecăruia. De aceea, indigenii petrec mult timp ocupându-se de „estetica" grădinii lor: ei o curăță, o împrejmuiesc și practică aici diverse rituri magice. Într-o altă carte a sa, *Les Jardins de corail* (1935), o importantă monografie, Malinowski dezvoltă studiul practicilor horticole ale trobriandezilor.

Grădinile de corali

Economia trobriandeză este marcată de schimbul nesfârșit de bunuri. Vedem oameni circulând peste tot, oameni care-și transportă marfa pentru a o duce la parteneri ori rude. Aceste tranzacții nu sunt în mod fundamental motivate de bogăția materială, ci vizează mai mult valori precum prestigiul social. Darurile nu sunt totuși dezinteresate: când vrei să obții ceva de la o terță persoană, un bun sau un serviciu, e bine să-i dai ceva înainte. Astfel, putem distinge trei tipuri de daruri: cadouri prin care soliciți ceva, cele prin care aștepți ceva și cele prin care tragi o concluzie. Produsele agricole figurează la locul lor în primele două categorii. În caz că recolta e bună, agricultorii oferă imediat bunuri pescarilor care vor trebui să răspundă prin a le trimite pește. Fiecare individ este, astfel, împărțit „pe din două" cu parteneri din fiecare sat. Când un șef trebuie să înceapă o lucrare de proporții, care cere mână de lucru, el începe prin a distribui hrană. Există, de altfel, bunuri care servesc drept monedă de schimb, de exemplu tutunul care este un element de import european. Totuși, valoarea de schimb a unui bun nu este fixă și depinde de diverși factori, printre care și dorința partenerului de a-l obține. Valoarea mai variază și după loc: la Kiriwina, un platou mic de lemn valorează opt nuci-de-cocos, în timp ce pe același produs primești de la patru la șaisprezece nuci-de-cocos în altă parte. Personalitatea cumpărătorului influențează și ea prețul: un șef poate cumpăra un

obiect de valoare pentru o sută de coşuri de tuberculi, în timp ce un om obişnuit ar trebui să ofere o mie pentru a-l obţine.

În afară de aceasta, schimbul presupune şi toate aceste practici horticole: fiecare munceşte în contul altuia şi primeşte de la o a treia persoană o mare parte de provizii necesare lui şi alor săi. Într-adevăr, un ins trobriandez trebuie mereu să muncească pentru familia surorii sale şi să-i furnizeze cele mai bune produse ale sale. În schimb, el primeşte de la fratele soţiei sale alimentele necesare consumului familiei sale. Sistemul nu este în mod necesar unul egalitar, căci un şef care are numeroase soţii este asigurat de „intrări" importante. În medie, un individ trebuie să dea jumătate din recoltă familiei surorii sale. Bunurile date sunt transportate odată, de numeroşi „purtători", machiaţi şi îmbrăcaţi în haine colorate, căci fiecăruia îi place să dea un aspect de ceremonie acestui schimb. În momentul recoltei, vedem, deci, trecând astfel de procesiuni vesele care numără, uneori, şi patruzeci de persoane.

Producţia agricolă este, deci, cadrul unei întăriri a legăturilor sociale. Recolta este împărţită în mai multe părţi: vecinii vin să vadă şi să admire calitatea tuberculilor, ignamelor şi fructelor copacului de pâine. Ele sunt îngrămădite în mai multe categorii: de la cele mai arătoase la cele mai puţin frumoase. Totul este expus mai multe zile, iar vizitatorii vin să laude recolta. Niciodată nu se fac remarci negative, dar gelozia şi bârfele sunt în elementul lor: grădinarii nepricepuţi şi criticaţi îşi pierd orice credit, dar nici grădinile extrem de frumoase nu sunt scutite de critici, pentru că devin imaginea vanităţii stăpânilor lor. Animozitatea dintre doi rivali poate degenera, atunci se organizează un *buritila'ulo*, o înfruntare economică, în care fiecare din cele două tabere caută să arate că e cea mai tare, cea mai bogată.

După cum am văzut, fiecare munceşte în contul altuia şi fiecare primeşte de la o altă persoană. Cele mai bune igname sunt date unor parteneri din alte sate, pe care nu-i vezi aproape niciodată. Partea pe care o consumi tu însuţi este minimalizată sau trecută sub tăcere, căci nu este flatant deloc să consumi ceea cea produci. Pentru a înţelege viaţa economică a trobriandezilor, trebuie să te referi la organizarea lor socială şi familială: în acest sistem matriliniar, fratele este, într-adevăr, păzitorul femeii. Cu siguranţă, îi „lasă moştenire" soţului tutela sexuală, dar copiii surorii sale aparţin de fapt propriei sale familii: este ceea ce explică, printre altele, importanţa darurilor sub formă de hrană. *Urigubu* este partea de recoltă care este dată surorii. Ea reprezintă 50% din toată producţia. Cu cât o femeie are mai muţi fraţi, cu atât este mai aprovizionată! Dacă nu există decât o soră, cel mai mare dintre fraţi este cel care dă; dacă sunt mai multe, şi cei mai mici trebuie să dea la rândul lor. O parte din bunurile primite sunt redistribuite. După pubertate, un băiat vine să trăiască la unchiul după mamă şi-i cultivă câmpurile; o parte din producţie îi va fi oferită tatălui său.

Sistemul poate să pară nedrept în ochii unui european, de vreme ce un individ muncitor şi competent îşi vede fructul propriilor eforturi plecând spre alţii. Aceasta ar însemna să uiţi că personalitatea trobriandezilor este împărţită în două: inima şi înclinaţia îi poartă spre propria casă, în timp ce orgoliul şi datoria spre cea a surorii. Aceste două tendinţe se exprimă în opoziţia dintre patrilocalitate şi matrilinearitate. Principiul *urigubu* stă în centrul vieţii sociale. Producţia agricolă este şi ea o sursă de mândrie. Grădinile nu sunt doar „grânarul", ele hrănesc orgoliul şi ambiţia colectivităţii; terminarea muncii şi expunerea produselor fac obiectul unor mari pregătiri. Să ai o grădină frumoasă, bine prezentată, nu e doar flatant, este şi un

privilegiu, căci doar şefii au dreptul de a avea grădini perfecte. Când şefii au mai multe femei, ei primesc numeroase cadouri de la multiplii lor cumnaţi, având astfel posibilitatea să acumuleze bunuri şi să le redistribuie pentru a-şi întări şi spori prestigiul. Circulaţia bogăţiilor este, deci, principiul esenţial care caracterizează economia trobriandeză: când te plimbi pe insula Kiriwina, vezi grupuri–grupuri de bărbaţi şi de femei transportându-şi produsele grădinilor prin sat. Orice activitate este însoţită de un schimb de cadouri şi pentru acest lucru trobriandezii produc mult mai mult decât consumă. După cum se vede, economia este aici mult mai mult decât producţia şi consumul, iar circulaţia bunurilor atinge întreg ansamblul relaţiilor sociale. Am văzut şi că schimbul nu este doar realizarea solidarităţii şi a egalităţii. După Malinowski, el este legat mai ales de căutarea prestigiului, a onoarei, şi, prin urmare, a unei inegalităţi. Nu s-a spus oare că „darurile îi fac pe sclavi aşa cum biciul îl face pe câine"? Să dai înseamnă de multe ori să-ţi înjoseşti semenul.

Magie, religie, ştiinţă

Ca profesor la London School of Economics, Malinowski devine un apărător al acestei tinere ştiinţe, pe care el alege s-o numească „antropologie socială". În faţa comanditarilor săi, el nu a pierdut nicio ocazie de a-i pune în lumină importanţa, importanţă care, pentru antropologie, nu a fost doar de ordin intelectual. Şi sub acest aspect, Malinowski veghea constant la valorizarea originalităţii metodei noi pe care o apăra, în special în cadrul demersului său de bază: raporturile dintre magie, ştiinţă şi religie.

Cât priveşte acest punct, Malinowski începe prin a apăra raţionalitatea indigenului. Am văzut că scopul observaţiei

participante era, după el, să transforme haosul aparent în comunităţi bine ordonate, care răspundeau unor reguli stricte şi precise. El notează, de exemplu, că grădinăritul este mereu legat de magie şi că riturile magice sunt privite ca indispensabile pentru bunul mers al recoltei. Acest lucru, însă, nu-i împiedică deloc pe trobriandezi să fie experţi în grădinărit şi, de exemplu, să cunoască bine solurile. Ei ştiu că nisipul nu produce recolte şi pot da explicaţii aproape ştiinţifice în legătură cu sterilitatea unor soluri. Altfel spus, nici nu le-ar trece măcar prin cap să încerce să le amendeze prin ritualuri magice (1974, pag. 74). Magia nu poate să înlocuiască munca oamenilor pentru ca să le facă plantele să crească. Cunoştinţele lor agronomice înaintate nu contrazic în niciun fel afirmaţia conform căreia magia este necesară succesului recoltelor: magia este disociată de muncă, ea nu înlocuieşte cu nimic competenţele, eforturile şi nici îngrăşămintele. Rolul magiei este limitat la un singur domeniu, şi anume la a alunga spiritele rele şi la a chema norocul în ajutor. Să ştii ce ar însemna agricultura fără magie?, nimeni nu-şi pune întrebarea în aceşti termeni. Iată că acum înţelegem de unde anume şi-a extras Evans-Pritchard inspiraţia pentru studiile sale despre magie.

După Malinowski, trobriandezii cred că natura trebuie să fie controlată de muncă: ca să ţii porcii departe de grădină, nu trebuie să recurgi la tot felul de rituri magice, trebuie doar să-i închizi undeva. Dacă un coteţ se strică, nu trebuie să invoci cine ştie ce forţe oculte, trebuie doar să-l repari. Dimpotrivă, însă, ei sunt convinşi că hazardul poate fi stăpânit prin forţe mentale: trebuie să plouă atunci când trebuie, trebuie ca soarele să ardă o bună perioadă de timp, lucruri care, fiecare, sunt diferite de la un an la altul şi care nu pot fi reglate prin mijloace fizice (1992, pag. 29). În materie de navigaţie şi de construc-

ţii navale, competenţele trobriandezilor sunt tot la fel de mari. Totuşi, ei ştiu că cea mai bună navă şi cel mai bun marinar nu sunt niciodată feriţi de violenţa unui val, a unor furtuni periculoase sau a unor recife care le pot fi fatale. După Malinowski, cele două roluri sunt distincte: un om este fie magician, fie grădinar ori meşteşugar, dar nu confundă niciodată cele două sarcini; acestea mai degrabă se completează decât se opun.

Contrazicându-l pe Frazer, pe care, însă, se fereşte să-l critice în mod deschis, Malinowski arată că „omului primitiv" nu-i lipseşte raţionalitatea şi că tot ceea ce ştie, cunoştinţele sale, deci, sunt, sub unele aspecte, o formă de ştiinţă: când construieşte o navă, trobriandezul este în stare să explice legi ale hidrodinamicii şi ale echilibrului pentru a le putea pune în practică.

După Malinowski, în sfârşit, magia nu este religie şi una nu o înlocuieşte pe cealaltă. Pentru a înţelege distincţia dintre cele două instituţii, putem compara două ritualuri: în primul rând, să ne imaginăm un ritual împlinit în scopul de a împiedica moartea unei femei la naştere. În al doilea caz, să presupunem o ceremonie pentru a celebra naşterea unui copil. Primul ritual are un scop practic, el vizează realizarea a ceva. A doua ceremonie nu are acelaşi scop practic. Această distincţie dă naştere unei alteia, mai generale, cea între magie şi religie. Actul magic este îndreptat spre realizarea a ceva. Si totuşi, chiar dacă actul religios nu vizează un scop practic, Malinowski crede că raţiunea sa îi este exterioară, ceea ce înseamnă că funcţia sa este un mijloc de a întări coeziunea grupului. Religia neutralizează tendinţele centrifuge şi autorizează restabilirea moralei. O religie are nevoie, de altfel, de o comunitate şi se manifestă de-a lungul unor sărbători regulate. Robertson-Smith şi Durkheim au surprins foarte bine acest aspect social al reli-

giei, de care Malinowski se demarcă, totuşi, notând că o bună parte din experienţa religioasă este personală şi chiar solitară, inclusiv în „societăţile primitive". Religia are alte funcţii decât cele sociale: ea serveşte în a da curaj individului, în a-i întări încrederea, ea susţine toate atitudinile mentale utile. Aşadar, funcţiile ştiinţei şi ale magiei sunt diferite: în primul caz, se încearcă a se stăpâni forţele naturii, în al doilea, se vizează acoperirea unui gol de cunoaştere. Religia, magia şi ştiinţa nu sunt, deci, stadii diferite ale evoluţiei societăţilor, ci răspund, fiecare, unor întrebări specifice.

Rudenie şi sexualitate

Trebuie să revenim acum la Malinowski, care şi-a consacrat o bună parte a operei studiului sexualităţii. Astfel, *La Vie sexuelle des sauvages* a fost primul studiu aprofundat asupra sexualităţii unui trib „primitiv". Malinowski descrie aici obiceiuri sexuale cu totul diferite de ale noastre. Astfel, de la vârsta de cinci ori şase ani, copilul intră în grupurile de copii din satul său, în care jocurile amoroase sunt frecvente. Această iniţiere precoce continuă în adolescenţă, când tânărul băiat va trăi în aşa-zisele *bukumatula*, case ale tinerilor, în care primeşte, în fiecare noapte, vizite ale prietenelor sale. Indiferenţa face, puţin câte puţin, loc ataşamentului, chiar pasiunii, iar dragostea pentru o fată va inunda în curând inima tânărului; această legătură va duce la căsătoria care se caracterizează prin fidelitate conjugală.

Trobriandezii cunosc un sistem de filiaţie matriliniară, adică un mod de transmitere a bunurilor şi a statutului de la un bărbat către copiii surorii sale. Căsătoria este virilocală, tânărul cuplu mergând, deci, să trăiască în satul băiatului care este, cel mai adesea, diferit de cel al fetei. Copiii acestui cuplu nu aparţin grupului în care au fost crescuţi; de aceea, după adoles-

cenţă, băieţii merg să trăiască cu unchiul lor matern. De altfel, trobriandezii nu recunosc rolul tatălui în procesul de reproducere fiziologică. După ei, actul sexual este o activitate deosebit de plăcută, dar care nu are nimic în comun cu apariţia copiilor: aceştia sunt transpuşi în corpul unei femei cu ajutorul unui spirit aparţinând unui strămoş. Această nerecunoaştere a rolului tatălui în procesul de reproducere a făcut loc unor dezbateri pasionate, Leach, în special, (1980) afirmând că Malinowski interpretase greşit datele de la trobriandezi; totuşi, date etnografice recente (în special cele ale lui Weiner, 1988) îi dau dreptate lui Malinowski.

Indigenii insulelor Trobriand trăiesc, deci, într-o situaţie familială radical diferită de a noastră, diferenţă care l-a făcut pe Malinowski să publice, în 1927, o lucrare de mici dimensiuni, consacrată complexului oedipian. În *La Sexualité et sa répression dans les sociétés primitives*, Malinowski susţine că, sub forma în care îl regăsim în societatea occidentală, complexul oedipian nu există pe insulele Trobriand. În această societate, ne spune Malinowski, nu există un conflict în adevăratul sens al cuvântului între tată şi fiu, căci ei nu aparţin aceleiaşi filiaţii. Relaţia lor este pe de-a întregul bazată pe afecţiune şi intimitate: „Un tată trobriandez este o adevărată doică, conştiincioasă şi muncitoare", niciodată un şef de familie. Copiii săi nu moştenesc nimic de la el şi nu el este cel care asigură subzistenţa familiei. Copiii nu simt niciodată abătându-se asupra lor greaua mână a tatălui lor; el nu are asupra lor nici drepturi, nici prerogative: doar unchiul matern deţine aici autoritatea, ca şi bunurile pe care le va lăsa moştenire. Deci doar între copil şi unchiul său matern pot surveni conflicte. În al doilea rând, interdicţia, tabuul sexual cel mai sever la trobriandezi, o vizează pe soră şi nu pe mamă. În adolescenţă, fraţii şi surorile trebuie

separați foarte strict, iar un băiat nu poate afla nimic despre aventurile amoroase ale surorii sale.

Totuși, un individ își va transmite bunurile și statutul copiilor surorii sale. Deci, unchiul matern este acela care îndeplinește rolul pe care tatăl biologic îl are în societatea noastră. El este șeful mascul al familiei. Spre deosebire de ceea ce se întâmplă la noi, unchiul după mamă nu intervine, totuși, decât relativ târziu în viața copilului, de vreme ce acesta din urmă își petrece toată copilăria în satul „tatălui" său. Acest unchi nu participă, deci, la intimitatea vieții sociale, chiar dacă el este cel care deține autoritatea ultimă asupra copilului surorii sale.

După Malinowski, complexul oedipian nu poate opera în societatea matriliniară, în care se regăsește un complex specific, adică „dorința de a te căsători cu sora și de a-ți ucide unchiul după mamă". Într-o carte recentă, Melford Spiro (1982) a repus serios în discuție concluziile lui Malinowski. După etnologul american, Malinowski pare a considera că rădăcinile complexului oedipian constau în autoritatea paternă, ceea ce nu este cazul aici. La baza complexului, subliniază Spiro, se află această rivalitate sexuală între copil și ruda sa de același sex, or, pe acest plan, nu există diferențe între insulele Trobriand și societatea occidentală: în ambele cazuri, într-adevăr, accesul sexual la mamă este rezervat tatălui, care este, deci, rivalul unui băiat. În plus, Malinowski nu ne dă practic nicio informație asupra conținutului relației dintre un copil și unchiul său după mamă; pe de altă parte, imaginea pe care o dă despre tatăl occidental este puternic trunchiată; chiar și în anii '20, tații din Occident nu erau „adevărați tirani", așa cum spune Malinowski. În sfârșit, copilul trobriandez nu trăiește cu unchiul său dinspre mamă decât foarte târziu, adică după adolescență, până atunci, familia trobriandeză semănând perfect

cu a noastră. Altfel spus, demonstraţia lui Malinowski nu este deloc convingătoare.

Ultima parte a cărţii *La Sexualité et sa répression dans les sociétés primitives* analizează lucrarea lui Freud *Totem et Tabou* şi ni se pare mult mai eficientă. Malinowski este revoltat împotriva ideii susţinute de Freud potrivit căruia complexul lui Oedip ar sta la baza civilizaţiei. Teoria paricidului originar nu este pentru Malinowski decât o ipoteză absurdă, o poveste romanţată. De ce, se întreabă acesta, tatăl ar fi rivalul fiului său, atâta vreme cât la antropoizii pre-umani fiii îşi părăsesc în mod natural familia? În plus, Freud atribuie sentimente omeneşti, remuşcările de exemplu, unor fiinţe care nu cunosc încă civilizaţia şi care nu pot fi deci calificate drept oameni.

Jurnalul unui etnograf

Când văduva lui Malinowski a publicat jurnalul intim al soţului ei, în anii '60, această lucrare a fost o mică bombă lansată în lumea antropologiei. Cel care este, şi pe bună dreptate, considerat ca un *fieldworker* prin excelenţă şi ca unul din taţii relativismului cultural, dezvăluie, într-adevăr, în notele sale din carnet, că a suferit printre trobriandezi. Şi mai grav, Malinowski îi tratează pe aceştia din urmă drept *niggers*, un termen pe care l-am putea traduce prin „cioroi", lucru care este, în orice caz, extrem de peiorativ. Astfel, el vorbeşte despre „aversiunea sa faţă de aceşti *niggers*" (1985, p. 167), aşa încât „poate să înţeleagă acum toate atrocităţile săvârşite de belgieni şi nemţi în colonii"(*ibid.*, p 272). Înţelegem, deci, starea de profundă emoţie a reprezentanţilor unei discipline care are tendinţa de a se confunda cu o anumită apologie a primitivismului. Este totuşi eronat să luăm aceste citate *ad litteram*. Ele nu au fost, de altfel, scrise pentru a fi publicate (Malinowski nu

a dorit-o) şi nu fac decât să exprime lehamitea, singurătatea, dezamăgirea, iritarea şi toate greutăţile personale care fac obligatoriu parte din munca de teren, în special când aceasta este trăită în condiţiile de izolare pe care le-a îndurat Malinowski. În multe locuri din acelaşi jurnal, Malinowski dezminte asemenea stări, ca de exemplu atunci când scrie: „Am fost şocat de inteligenţa cuvintelor lor" (p.154), sau, mai departe: „Încă o dată, iată-mă bucuros de a fi cu adevăraţi *naturmenschen*" (p.154). Malinowski duce dorul pământului natal, cel al Poloniei, al mamei sale, care va muri în vremea şederii lui acolo, al logodnicei sale, Elsie. Un astfel de jurnal serveşte, cu siguranţă, drept supapă care îndulceşte puţin nostalgia. Ceea ce nu înseamnă că publicarea jurnalului lui Malinowski nu ridică un anume număr de întrebări. Ne putem întreba, prin urmare, care este adevăratul Malinowski: cel care ne slăveşte meritele trobriandezilor sau cel care se plânge de viaţa sa printre sălbatici?

Dacă ne limităm la această etnografie deosebit de bogată, Malinowski a reuşit să dea antropologiei sociale un avânt formidabil. El a abordat teme extrem de diverse, precum economia, sexualitatea, magia şi dreptul, pentru a depăşi limitele strâmte ale populaţiei studiate şi a se lansa în consideraţii generale, care îşi păstrează, până astăzi, justeţea.

ALFRED REGINALD RADCLIFFE-BROWN (1881 - 1955)

Alfred Reginald Radcliffe-Brown, născut la Birmingham, în 1881, este, în mod incontestabil, a doua figură importantă şi influentă a funcţionalismului britanic. Tatăl său, mort la o vârstă tânără, îşi lasă soţia fără bani, ceea ce face că Brown, care avea să adauge mai târziu numele mamei sale patronimu-

lui său pentru a se numi Radcliffe-Brown, trebuie să părăsească școala de timpuriu pentru a-și întreține familia. Este, însă, un tânăr strălucit, astfel că fratele său mai mare îl încurajează să-și reia studiile: este admis la Universitatea din Cambridge, în 1902. În ciuda originilor sale modeste, Radcliffe-Brown se dovedește a fi un personaj ieșit din comun; se îmbracă precum un dandy, se arată arogant și se comportă ca un aristocrat. La Cambridge, Radcliffe-Brown îi are ca profesori și mentori pe William Rivers și Alfred Haddon, de care, însă, se îndepărtează foarte repede. Haddon îl trimite, totuși, în insulele Andaman, în golful Bengal, unde va rămâne din 1906 până în anul 1908. Monografia care va rezulta de aici nu reprezintă un jalon autentic al antropologiei moderne, ea fiind, poate, mai degrabă influențată de Rivers decât de Malinowski. În ea, însă, se afirmă că „fiecare cutumă și credință dintr-o societate primitivă joacă un rol de bază în viața comunității, așa cum orice organ joacă un rol în viața organismului". Se poate, deci, vedea cum Radcliffe-Brown pune deja bazele unei explicații funcționaliste a societății. Dacă nu va fi niciodată considerat ca un mare etnograf, Radcliffe-Brown va deveni, totuși, teoreticianul funcționalismului, puternic influențat de lectura lui Durkheim, ale cărui teme, destul de multe, le va aplica în studiul său asupra „societăților primitive". Cu el, antropologia devine, astfel, hotărât socială.

În 1910, el pleacă într-o expediție în Australia, unde face cercetări printre aborigeni. Acestea devin mai tehnice, în special în domeniul rudeniei. Totuși, etnografiei sale îi lipsește profunzimea, Radcliffe-Brown limitându-se cel mai adesea la structurile juridico-formale ale grupului, fără a intra în mecanismele reale de funcționare ale acestuia. Este adevărat că demersul său structuro–funcțional își propune eliminarea

oricărui gest nesemnificativ din viața de zi cu zi, pentru a nu reține decât elementele determinante. După o scurtă revenire în Anglia, el predă la Sydney, apoi, în 1921, este angajat la Universitatea din Cape-Town, în Africa de Sud; mai târziu, în 1937, este numit profesor de antropologie socială la Universitatea din Oxford, unde exercită o influență considerabilă atât asupra studenților, cât și asupra antropologiei britanice, în general. Moare la Londra, în 1955. Din multe puncte de vedere, contribuția lui Radcliffe-Brown o completează pe cea a lui Malinowski, funcționalismul devenind deja unul de natură structurală.

Structuro-funcționalismul

A fost, deci, contemporan și coleg cu Malinowski. Dacă anumite diferențe îi deosebesc, există, însă, și destul de multe puncte comune între cei doi bărbați. Ca și la Malinowski, scopul lui Radcliffe-Brown este, înainte de toate, acela de a se debarasa de speculațiile primilor etnologi, el opunându-se în mod violent grandioaselor reconstrucții ale trecutului. O a doua analogie importantă, corolar al primei analogii, este aceea că Radcliffe-Brown înțelege să explice prezentul prin prezent, fără vreo referire la trecut. Istoria este, după el, o disciplină „ideografică", ce se mulțumește să stabilească propoziții factuale. Dimpotrivă, antropologia socială are drept scop să ajungă la o cunoaștere generală a societăților umane: este o disciplină teoretică sau „nomoteică", pe care el o numește „sociologie comparativă". Chiar dacă și Malinowski credea că poate atinge o cunoaștere științifică a societăților umane, el nu și-a construit în niciun fel ambiția pe niște baze elaborate teoretic. Radcliffe-Brown și-a sistematizat mai bine ideile și și-a simbolizat superior trecerea de la funcție la structura pe care o operează antropologia.

În primul rând, trebuie spus că, datorită lui Radcliffe-Brown, sociologia franceză va influenţa iremediabil antropologia britanică; aceasta va deveni o antropologie socială, altfel spus, care vizează socialul prin social, bazându-se în special pe analiza relaţiilor sociale care-i leagă pe indivizi între ei. Tot Radcliffe-Brown este deplinul responsabil al introducerii noţiunii de structură în antropologie. Diferenţa esenţială dintre Malinowski şi Radcliffe-Brown ţine, se pare, de sociologismul celui de-al doilea, în timp ce Malinowski elaborase deja un fundament biologic pentru teoria sa despre nevoi. Pentru Radcliffe-Brown, nu biologicul, organicul este cel care explică socialul, ci, dimpotrivă, socialul, care funcţionează ca biologicul, ca şi un corp viu, biologicul servind, deci, aici de model metodologic, fără să intervină ca atare în analiză. Contrar lui Malinowski, Radcliffe-Brown refuză orice etichetă. După el, nu există loc pentru „şcoli" în antropologia socială, căci, spre deosebire de artă ori de filosofie, antropologia socială trebuie să devină o ştiinţă şi să ajungă la o teorie ştiinţifică a culturii. Ca atare, această ambiţie are drept consecinţă faptul că Radcliffe-Brown caută să descopere generalizări, uniformizări şi nu diferenţe (1976, p. 141). Ştiinţa, într-adevăr, nu are ca obiect de interes particularul, unicul, ci generalul. O analiză ştiinţifică nu trebuie să piardă timpul cu descrierea relaţiei dintre Pierre şi Paul, ci trebuie să scoată în evidenţă tipul de relaţii sociale care leagă categorii de indivizi (tată/fiu, frate/soră etc.). Trebuie, deci, să cauţi să descoperi forma generală a unei relaţii sociale, depăşind cazurile particulare. Radcliffe-Brown merge mult mai departe decât Malinowski, care credea că observaţia „ştiinţifică" era suficientă ca element ştiinţific. Pentru Radcliffe -Brown, dimpotrivă, regularităţile nu pot fi observate în mod direct, ele trebuie construite. Observaţia nu este pen-

tru Radcliffe-Brown decât un moment al analizei. Cercetătorul trebuie în egală măsură să descrie, să compare, să clasifice şi să încerce, astfel, să ajungă la legi generale.

Etnologul nu se poate mulţumi să observe culturi particulare, el trebuie, în plus, să compare diferitele culturi pentru a atinge un nivel de generalizare cât mai ridicat. Observaţia participantă, pentru Radcliffe-Brown, nu este un scop în sine şi, din acest punct de vedere, el anticipează structuralismul lui Lévi-Strauss, de care nu este poate chiar atât de străin. Pentru a putea pune problema sensului, Radcliffe-Brown şi-a luat o oarecare distanţă faţă de un funcţionalism ortodox. În exemplul pe care îl vom studia mai jos, el nu se întreabă care este funcţia sistemului de jumătăţi, ci caută mai degrabă să-i descopere *sensul*. Cu Radcliffe-Brown, funcţionalismul alunecă deja înspre structuralismul în întregime devotat căutării sensului, sens care nu este niciodată dat şi nici nu apare în „imediatul" observaţiei. Uniformităţile nu sunt percepute deodată, ele se găsesc ascunse în spatele diferenţelor superficiale (1952, pag. 140). Oamenii pot foarte rar să exprime sensul acţiunilor lor prin cuvinte, demers cu care e însărcinat antropologul şi care adesea poate fi lămurit prin comparaţie: dacă un acelaşi simbol este utilizat în contexte diferite, comparaţia între aceste elemente nu permite descoperirea semnificaţiei sale (*ibid.*, pag. 146).

Demersul lui Radcliffe-Brown este cu siguranţă mai „sociologic" decât cel al lui Malinowski. Explicarea sistemului social nu trebuie, după el, să fie căutată într-un determinism biologic, căci viaţa socială funcţionează ca un circuit închis, adică asemeni unei structuri sau unui tot integrat. Cu Radcliffe-Brown, antropologia socială tinde, astfel, să se despartă de antropologia culturală. Or ceea ce îl interesează pe Radcliffe-Brown sunt relaţiile sociale, acestea neputând fi confundate cu

relațiile culturale. După el, cultura se reduce la un „produs" intelectual sau artistic, credințe și idei proprii unei societăți. Dimpotrivă, spune acesta, atunci când observăm un trib australian ori african, ceea ce ne interesează în primul rând nu este „cultura", ci relațiile sociale care îi unesc pe indivizi. Ceea ce Radcliffe-Brown numește „structură socială" devine, astfel, obiectul privilegiat de studiu al antropologiei britanice.

Pentru Radcliffe-Brown, structura socială este ansamblul relațiilor sociale care-i unesc pe indivizi pentru a forma un ansamblu integrat. O structură socială este o rețea complexă de relații sociale care-i unesc pe indivizi și care pot fi direct observate. O structură este, deci, un ansamblu de relații între elemente (și nu un ansamblu de elemente). Structura, altfel spus, este ceea ce persistă, atunci când schimbăm elementele. Structura unei case este, astfel, o combinație de ziduri, de plafoane, de bârne, întregul formând casa. Poți picta un zid în galben sau în roșu, să demolezi un zid din cărămizi și să-l reconstruiești din piatră, structura casei rămâne aceeași atâta vreme cât nu te atingi de combinație, de aranjamentul specific al diverselor componente. Acest exemplu ne aduce aminte că o structură este, de asemenea, un ansamblu particular, care nu poate fi redus la suma părților. Continuitatea unei structuri sociale nu este distrusă prin schimbarea unităților; indivizii se schimbă, își abandonează grupul, mor..., totuși structura socială a grupului rămâne. Astfel, relațiile dintre rege și supuși, tată și fiu, bărbați și femei pot fi considerate și în afara unui rege X, a unui tată Y ori a unei femei Z. Pentru Radcliffe-Brown, aceste relații structurale sunt cele care ar trebui să rețină atenția etnologilor. În altă ordine de idei, funcția unei instituții este contribuția pe care aceasta o aduce întregii activități și funcționării sistemului în totalitatea lui. Fiecare instituție îndeplinește, deci, o funcție,

care este, înainte de toate, conservatoare, de vreme ce trebuie să mențină ordinea existentă și să asigure continuitatea ansamblului social. Regăsim la Radcliffe-Brown acest ideal durkheimian al societății ca finalitate a oricărei instituții sociale.

Principii structurale și comparații

Sisteme de „jumătăți"

Putem ilustra aceste principii prin câteva exemple pe care le dezvoltă Radcliffe-Brown. În Australia, triburile Noii Țări a Galilor de Sud sunt divizate în două jumătăți exogame, numite vulturii și cerbii, și care sunt matriliniare. Un etnolog evoluționist, John Matthew, explica această împărțire afirmând că, demult, două popoare diferite s-au întâlnit, s-au bătut între ele, au încheiat pacea și au aranjat acest tip de căsătorie pentru a putea perpetua acordul de pace. După cum notează Radcliffe-Brown, această explicație este pur ipotetică și fără suport științific. Cheia explicării unui astfel de sistem de alianță trebuie căutată, de fapt, în comparația acestei organizații sociale cu alte sisteme de „jumătăți", așa cum le întâlnim în alte părți ale lumii. Astfel, găsim o asemenea împărțire la indienii Haidas din America de Nord, care, și ei, sunt divizați în două jumătăți exogame și matriliniare. În alte părți ale Australiei, se găsesc, la fel, numeroase exemple de divizări ale unei societăți în două părți din care fiecare este asociată unei specii naturale. Această comparație ne face să considerăm că jumătățile australiene nu sunt decât un exemplu particular al unui fenomen social foarte răspândit. De la un caz particular, putem aluneca spre o problemă generală. În literatura orală a tuturor acestor popoare, poveștile interpretează asemănările și diferențele între specii animale în termeni de relații sociale de prietenie și de antago-

nism. Prin extensie, jumătăţile sunt asociate altor perechi de contrarii: cerul şi pământul, războiul şi pacea, amontele şi avalul, roşul şi albul.

Separarea în jumătăţi nu devine, astfel, decât transpunerea, în planul organizării sociale, a principiului unităţii contrariilor. Acest principiu este sistematizat mai ales în filosofia chineză, prin conceptele *yin* şi *yang*, sau de principiul feminin şi masculin care, împreună, formează un tot ordonat. O elaborare sistematică a acestui principiu poate servi drept model explicării diviziunii sociale australiene. Pe scurt, concluzionează Radcliffe-Brown, organizarea socială australiană se caracterizează printr-o diviziune în jumătăţi care formează un tot şi care sunt în acelaşi timp unite şi opuse. Clasificarea universului în două categorii este una din trăsăturile esenţiale ale mitologiei şi legendelor australiene. Pentru aceste triburi, întreaga lume e împărţită în două părţi care formează un tot. În sfârşit, acest principiu structural al unirii contrariilor permite o justificare a organizării sociale în sisteme de „jumătăţi".

Relaţia avunculară

În câteva analize strălucite, Radcliffe-Brown ne dă alte ilustrări concrete ale principiilor sale teoretice. Este, cu siguranţă, cazul analizei sale asupra rolului unchiului matern în Africa de Sud. Printre cei din tribul Bhatonga, ca şi în sânul altor populaţii, relaţia dintre un unchi matern şi nepotul său este deosebit de importantă. Caracteristicile esenţiale ale acestei relaţii sunt următoarele:

1) nepotul uterin face obiectul unei atenţii deosebite din partea unchiului;
2) dacă nepotul e bolnav, fratele mamei sale va sacrifica ceva pentru acesta;

3) nepotul își poate permite o serie de libertăți față de unchiul său după mamă. Astfel, poate mânca ce i se pune unchiului pe masă, fără să-i ceară socoteală;
4) când unchiul matern moare, nepotul cere o parte din bunurile sale;
5) dacă acest unchi face un sacrificiu pentru strămoși, nepotul mănâncă o parte din carnea consumată.

Astfel de practici nu sunt specifice doar Africii de Sud, le întâlnim peste tot în lume, în special la hotentoți sau în insulele Tonga din Polinezia. O astfel de instituție nu trebuie înțeleasă izolat, ea trebuie, dimpotrivă, să fie pusă în legătură cu alte instituții. Radcliffe-Brown face în primul rând remarca următoare: acolo unde fratele mamei este important, acest lucru e invariabil valabil și pentru sora tatălui; astfel, când un băiat întreține o relație bazată pe prietenie cu fratele mamei, el va trebui să păstreze distanța față de sora tatălui său. Pe insulele Tonga, de exemplu, mătușa paternă este sacră și un băiat trebuie să-i accepte toate hotărârile, în special cele ce privesc căsătoria.

Pentru a înțelege un astfel de comportament, trebuie să-l integrăm într-un ansamblu mai vast de relații sociale. Una dintre primele chei ale explicației constă în „principiul structural" al echivalenței fraților. Într-adevăr, ne spune Radcliffe-Brown, în societățile primitive, relațiile sociale sunt reglate pe baza legăturilor de rudenie. Relațiile dintre rude trebuie să asculte de tipuri precise de comportament. Totuși, rudele sunt clasate într-un număr limitat de categorii: aici intervine principiul echivalenței fraților, principiu care înseamnă că, dacă întrețin o relație cu un bărbat, o voi extinde și la frații acestuia. În acest sens, unchiul patern este asimilat tatălui, deci, în mod logic, fiii acestui unchi vor fi asimilați fraților mei. În același

mod, mătuşa după mamă este asociată mamei. În aceeaşi logică, continuă Radcliffe-Brown, există o tendinţă în a considera fratele mamei ca un fel de „tată feminin". În Africa de Sud şi pe insulele Tonga, de altfel, unchiul după mamă este numit „mama-mascul". Astfel, dacă vrem să înţelegem relaţia unui copil cu unchiul său după mamă şi cu mătuşa sa după tată, trebuie, mai întâi, să cunoaştem tipul de relaţie care-l uneşte pe acest copil de mama şi de tatăl său.

La cei din tribul Bhatonga, relaţia dintre un copil şi tatăl său este bazată pe respect şi frică. Tatăl se obligă să-şi educe propriii copii, pedepsindu-i ori de câte ori e cazul, după cum o face şi fratele tatălui. Pe de altă parte, relaţia cu mama este bazată pe dragoste şi tandreţe. Se spune că o mamă îşi respectă copiii, că e prea indulgentă cu aceştia. Prin analogie, fratele mamei este asociat acesteia din urmă, putându-ne aştepta la tandreţe din partea sa, ceea ce nu e cazul mătuşii paterne, care reia autoritarismul tatălui. O altă tendinţă este aceea de a extinde asupra tuturor membrilor unui grup o relaţie stabilită deja cu un membru al său. Astfel, la cei din tribul Bhatonga, ca şi la cei de pe insulele Tonga, această atitudine faţă de unchiul după mamă este extinsă la toţi membrii familiei mamei, dar şi la divinităţile acestei familii, considerate, prin urmare, simpatice şi binevoitoare.

Totemismul

Analiza totemismului este un alt exemplu de fineţe al analizelor lui Radcliffe-Brown în general. După el, nu este posibil să înţelegi totemismul dacă nu-l legi de fenomenul, mai larg, al relaţiei dintre om şi natură. Într-o manieră generală, înţelegem prin totemism practica conform căreia o societate e divizată în mai multe grupuri care, fiecare, întreţin o relaţie particulară

cu un obiect, cel mai adesea un animal ori o plantă. Relațiile dintre grup și totemul său pot lua forme diverse, acestea mergând de la venerație la indiferență.

Durkheim este acela care a dat o primă explicație valabilă totemismului. În *Les Formes élémentaires de la vie religieuse,* sociologul francez a arătat că un grup nu poate să se bucure de o anumită solidaritate, deci de o anumită permanență, decât dacă există un obiect de care membrii să se simtă atașați. Aceste sentimente trebuie să cunoască o expresie colectivă și sunt adesea supuse ritualurilor. Într-un astfel de ritual, un obiect oarecare poate servi ca reprezentant al întregului grup. Astfel, în societățile moderne, solidaritatea națională își găsește expresia în drapele, imnuri de stat, regi, președinți etc. Pentru Durkheim, deci, totemul unui clan e comparabil cu drapelul unei națiuni: îi este emblema, simbolul.

Radcliffe-Brown își dă acordul doar pentru esența acestei teorii, pe care o judecă, totuși, incompletă. Mai întâi, Durkheim nu explică de ce tocmai plantele și animalele sunt alese drept embleme. În al doilea rând, teoria lui Durkheim explică solidaritatea grupului totemic (cel mai adesea un clan), dar acesta nu ia în seamă relațiile dintre diferitele grupuri totemice ale uneia și aceleiași societăți. Căci, continuă Radcliffe-Brown, clanul face parte dintr-o societate mai largă, de exemplu un trib, care, și el, se bucură de o solidaritate, or totemismul nu face doar să-i unească pe membrii aceluiași grup totemic; el exprimă și o relație între diferitele grupuri. Altfel spus, oamenii „cangur” nu se definesc pur și simplu în raport cu cangurul, ci înțeleg ca astfel să se și singularizeze, să se diferențieze, în raport cu oamenii – emu /- corb /- zebră. Totemismul nu exprimă, deci, numai solidaritatea clanului, ci și unitatea societății totemice în ansamblul său, asimi-

lând-o ansamblului naturii. Totemismul stabileşte un sistem de solidaritate între ordinea socială şi cea naturală, între om şi natură. Prin urmare, universul întreg este văzut ca o ordine morală şi socială. Această corespondenţă este, de altfel, coerentă în raport cu teoria primitivă, după care atât societatea, cât şi natura sunt guvernate după legi religioase.

Relaţiile de destindere

Desemnăm, prin acest tip de relaţii acele legături din interiorul familiei, caracterizate prin intimitate, relaxare, apropiere şi glumă. Peste tot în lume, într-adevăr, din Asia şi până în America, trecând prin Africa, găsim astfel de comportamente instituţionalizate în sânul familiilor. Radcliffe-Brown notează că, având în vedere că ele există peste tot, acest lucru ne permite să găsim o explicaţie generală care să le acopere în totalitate.

Aceste relaţii trebuie înţelese în raport cu altele: non-respectul nu poate fi înţeles în afara respectului. În interiorul relaţiilor sociale, relaţiile pozitive sunt contrabalansate de altele, negative. La cei din tribul Dogon, din Mali, de exemplu, apropierea dintre un bărbat şi sora soţiei sale, sau fata acesteia, reprezintă corolarul respectului extrem pe care trebuie să-l arate socrilor săi. Căsătoria antrenează obligatoriu o perturbare majoră a structurii familiale. În funcţie de familia în care intră, ea aduce cu sine elemente de ataşament ori de separare, de conjuncţie ori de disjuncţie. Căsătoria nu elimină cu totul distanţa socială dintre soţ şi familia soţiei, care o precede. Relaţiile de ordin interfamilial vor fi purtătoarele acestor sentimente ambigue, care caracterizează legăturile dinlăuntrul alianţei: relaţiile de respect dintre ginere şi familia soţiei accentuează separaţia. Rudeniile care funcţionează pe bază de destindere, dimpotrivă, realizează apropierea, intimitatea create de căsătorie.

Sistemele de rudenie variază mult, dar reproduc un anumit număr de principii: în primul rând, oricine trebuie să arate respect membrilor generației de dinainte (generația +1). Acest respect este pus în legătură cu necesitatea unei autorități care ghidează educația. În al doilea rând, relațiile cu bunicii sunt adesea mai puțin distante și caracterizate de relații de destindere. Această combinație de „conjuncție" și de „disjuncție" se regăsește de asemenea în regulile ce stau la baza relațiilor dintre generații: putem, încă o dată, vorbi de deja menționatul „principiu structural". Unchiul matern simbolizează, el însuși, acest amestec de distanță și, în același timp, de proximitate.

Relațiile de destindere sunt, deci, un mod de a stabili un echilibru în interiorul unui sistem social. Aceste relații de rivalitate socială și amicală sunt de o mare importanță teoretică. Le regăsim în numeroase alte împrejurări, precum *potlach*-ul, anumite meciuri de fotbal sau rivalitatea dintre orașele Cambridge și Oxford. Radcliffe-Brown respinge explicațiile particularizante care refuză orice perspectivă comparativă. Dacă, de exemplu, reprezentările simbolice la cei din tribul Dogon întrețin similitudini importante cu practici întâlnite și într-o altă parte de lume, suntem îndreptățiți să căutăm explicații plecând doar de la comparații. Principiul structural al unității în dualitatea pe care relațiile de destindere au scos-o în evidență constituie un pas înainte pe drumul acestui demers comparativ.

Aceste eseuri teoretice aveau să influențeze o generație întreagă de antropologi, introducând noțiunea de structură ca obiect privilegiat de studiu. Radcliffe-Brown a permis, într-adevăr, ca limitele strâmte ale etnografiei să poată fi depășite, pentru a se putea atinge principiile structurante ale vieții sociale.

În momentul în care Radcliffe-Brown urma să se pensioneze, în 1946, Edward Evans-Pritchard este acela care este chemat să-l continue ca profesor de antropologie socială la Universitatea din Oxford. Evans-Pritchard este, se pare, unul dintre cei mai influenţi antropologi britanici, chiar dacă această influenţă nu a fost încă evaluată; este, de exemplu, un lucru deosebit de interesant să constaţi că s-a scris relativ puţin în legătură cu el, iar lucrarea de mici dimensiuni a lui Mary Douglas nu a adus mare lucru în acest caz. Chiar dacă Evans-Pritchard prelungeşte, în anumite puncte, demersul lui Radcliffe-Brown, în special prin interesul său crescut acordat sociologiei franceze şi noţiunii de structură, el va şti să se distanţeze foarte net de predecesorul său de la Oxford.

Sir Edward Evans-Pritchard se naşte în 1902. Între 1926 şi 1939, face şase studii de teren în Africa, dintre care cele mai remarcabile cuprind 20 de luni în mijlocul tribului Azande şi 12 luni în mijlocul tribului Nuer, în Sudan. În 1944, se converteşte la catolicism şi, în 1946, devine profesor de antropologie structurală la Universitatea din Oxford, unde va şi rămâne până la moartea sa, survenită în anul 1973.

Ruptura de pozitivism

Cu Evans-Pritchard, antropologia socială va trece de la un demers de tip pozitivist la o concepţie mai înţelegătoare a cunoaşterii. El se arată foarte critic faţă de idealul pozitivist al predecesorilor săi, reafirmându-şi o dată în plus neîncrederea în posibilitatea unei adevărate ştiinţe a societăţii. Respingerea istoriei, pronunţate de Malinowski şi Radcliffe-Brown, constituia o nouă piedică între o nouă generaţie de etnologi şi cei care

le fuseseră profesori. Evans-Pritchard va sintetiza această nouă critică a antropologiei. Dacă nu va fi şi cel care va beneficia de pe urma acestei critici, el simbolizează totuşi apariţia unui demers mai comprehensiv al realităţii sociale. Tocmai pentru acest motiv, putem, în mod legitim, să-l considerăm drept una dintre figurile marcante ale antropologiei de după al Doilea Război Mondial: Richard Fardon vede chiar în el pe etnograful britanic cel mai influent al secolului (Fardon, 1999, p. 28).

În faimoasa conferinţă „Marett Lecture", ţinută la Oxford, în 1950, Evans-Pritchard se distanţa radical de pozitivism, profitând astfel pentru a-i administra, aşa, în trecere, şi câteva lovituri sub centură lui Radcliffe-Brown. Malinowski, care-i fusese profesor înainte de a-i deveni duşman, era la vremea aceea deja mort şi nu mai reprezenta o ameninţare; Evans-Pritchard nota, însă, că acesta fusese apărătorul cel mai „guraliv" al respingerii istoriei, considerată ca inutilă în analiza funcţională. Evans-Pritchard propovăduia, aşadar, o apropiere între etnologie şi istorie, din două puncte de vedere: epistemologic – el respingea distincţia făcută de Radcliffe –Brown între discipline nomotetice şi ideografice, sau cel puţin considera că ştiinţa etnologiei nu diferea cu nimic de cea a istoriei şi că etnologia trebuia, deci, să renunţe la ambiţiile sale teoretice. Ea trebuia, prin urmare, să ia istoria drept model şi să prefere interpretarea explicaţiei (1962, p. 26). În al doilea rând – studiile antropologice nu mai puteau nici ele să se mulţumească cu dări de seamă sincronice, ci trebuiau să aibă şi o dimensiune diacronică. Argumentul dat de Evans-Pritchard nu este nici el mai puţin îndoielnic: dacă trebuie să introducem dimensiunea istorică în studiile noastre, spune el, acest lucru este pentru că etnologia se va interesa de-acum de societăţile complexe pe care le putem califica „istorice"; şi le citează pe cele din insulele Barbados,

din Irlanda şi din India. Astfel spus, el nu pare să considere că această remarcă se aplică grupurilor preindustriale şi, prin urmare, admite implicit diferenţa dintre societatea fără istorie şi societăţile istorice.

În rest, nu se poate spune că Evans-Pritchard ar fi pus cu adevărat în practică această apropiere între istorie şi etnologie, cea care a rămas la stadiul de *wishful thinking* (dorinţă pioasă) în majoritatea lucrărilor sale. În orice caz, e adevărat ce s-a spus mai sus când era vorba despre voluminoasele sale monografii despre cei din triburile Azande ori Nuer. *Les Nuer*, de exemplu, ne prezintă versiunea idealizată a unei „structuri sociale segmentare". Această lucrare este, cu siguranţă, una dintre cele mai citate, iar reputaţia sa a depăşit cu mult graniţele disciplinei. Ea a devenit un caz de studii în ştiinţele politice, unde este mereu invocată ca un exemplu-tip de organizare politică a unei societăţi fără stat. Evans-Pritchard descrie această structură politică drept una segmentară, adică o diviziune a fiecărei unităţi sociale în segmente. Evans-Pritchard îşi critică degeaba predecesorii, căci nu merge mai departe decât ei în reintroducerea istoriei. Nuer-ii ne sunt prezentaţi ca o „societate, o lume în sine", care nu pare a întreţine legături cu nicio alta, poate în afară de contacte fortuite cu triburile Dinka, studiate de colegul lui Evans-Pritchard la Oxford, Godfrey Lienhardt. Ne putem chiar pune întrebarea dacă împărţirea între Dinka şi Nuer nu cumva rezultă din această repartizare a muncii de teren între etnologii de la Oxford, care, fiecare, au vorbit de societatea „lor", în timp ce diferenţa dintre cele două grupuri este, se pare, destul de puţin marcată (Amselle, 1999, p. 106). În rest, se face puţin referinţă, în operele lui Evans-Pritchard, la raporturile extrem de violente ale Nuer-ilor cu majoritatea musulmană din Duda. La fel, convertirile la creştinism nu-l preo-

cupă deloc. Astfel, Nuer-ii au fost reconstituiţi după imaginea preocupărilor etnologului. Această imagine a fost epurată de orice ne-ar putea duce cu gândul la o populaţie vie, pradă unor numeroase probleme, printre care şi sclavia. Putem, deci, observa cum, în ciuda unor poziţii de principiu, Evans-Pritchard nu a lucrat în adevăratul sens al cuvântului la o apropiere efectivă a istoriei de antropologie. Putem trage concluzii similare şi din celelalte lucrări majore ale sale şi, în general, din antropologia britanică ce a „pecetluit societăţile" sub semnul a ceea ce Jean Bazin numea „refuz al contemporaneităţii" (1979).

Contrar lui Radcliffe-Brown, care scrisese relativ puţin, Evans-Pritchard a publicat enorm şi în numeroase domenii. Avea o vastă cultură ştiinţifică şi un stil deosebit de clar. El a fost, în plus, un mare om de teren şi numeroasele sale monografii sunt practic toate clasice. Pe acest plan, Evans-Pritchard este destul de „malinowskian". După el, observaţia participantă nu pare să pună deloc probleme epistemologice; astfel, scrie el, cu o oarecare naivitate:

> „Este aproape imposibil anchetatorului, care ştie ce caută şi cunoaşte cea mai bună metodă de a găsi ceea ce caută, să se înşele asupra faptelor, cu condiţia de a-şi petrece doi ani într-o mică comunitate cultural omogenă, dar să şi-i petreacă efectiv, studiindu-i modul de a trăi. Odată ce viaţa socială nu mai are secrete pentru el, va ghici atât de bine ceea ce va fi spus şi făcut într-o situaţie dată, încât va deveni aproape inutil să mai facă alte observaţii ori să pună alte întrebări" (1969, p. 106).

Colectarea de date nu pare, deci, a pune nicio problemă specifică antropologului. Personalitatea cercetătorului nu intervine în mod real, după Evans-Pritchard, decât în redactarea propriu-zisă a studiului. După cum a subliniat Geertz (1988, p. 50),

etnografia lui Evans-Pritchard este deosebit de luminoasă; să citeşti una din monografiile sale este ca şi cum ai asista la o „şedinţă" de diapozitive; forţa de convingere ţine de caracterul său puternic vizual; este o etnografie a „lanternei magice" care procedează prin reprezentări vizuale:

> „Când mă gândesc la toate sacrificiile la care am putut asista pe pământ nuer, scrie, de exemplu, Evans-Pritchard, revăd două obiecte care, pentru mine, rezumă ritualul sacrificial: lancea agitată de oficiant – în timp ce el se învârte ca un leu în apropierea victimei, recitându-şi invocaţia – şi victima însăşi, animalul care-şi aşteaptă moartea. Nu faţa sacrificatorului, nu ce spunea m-a impresionat peste măsură, ci lancea din mâna dreaptă" (citat de Geertz, 1986, p. 86).

Acest text redă cu forţă caracterul vizual al acestei etnografii; antropologul este aici un fel de fotograf social şi va fi interesant să comparăm acest punct de vedere cu acela, radical diferit, al lui Lévi-Strauss. Lumea „sălbatică" nu este, la Evans-Pritchard, o lume opacă, de nepătruns, inaccesibilă: este, dimpotrivă, o lume manifestă, imediată, recognoscibilă, familiară, dacă facem puţin efort să o privim mai cu atenţie. Aşa cum Geertz a sesizat foarte bine, studiile lui Evans-Pritchard încep cu o constatare, şi anume că ceva din societatea noastră este absent din societatea studiată, or, în cele din urmă, el sfârşeşte prin a descoperi că altceva funcţionează, de fapt: nuer-ii nu au un stat, ci o structură segmentară, cei din triburile azande nu au nicio ştiinţă, ci o teorie a cauzalităţii etc. El ne face, astfel, un portret al Africii ca lume logică, bine ordonată, ferm modelată, adică inteligibilă pentru publicul occidental. El nu pretinde că africanii sunt complet diferiţi de noi, dar nici nu zice că sunt exact ca noi: el afirmă, mai degrabă, că diferenţele

față de noi, cu toate că sunt spectaculoase, nu contează, la drept vorbind, și că, până la urmă, peste tot găsim oameni viteji și lași, drăguți și răutăcioși, credincioși și perfizi.

Pe de o parte, Geertz avansează aici o anumită filosofie a diferenței, pe de alta, descoperim umanismul lui Evans-Pritchard, oricare ar fi diferențele pe care le observă tehnologii, oamenii rămânând mereu oameni.

Printre numeroasele sale lucrări, vom reține în special două, „clasice" pentru antropologia socială, *The Nuer* (1940) și *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande* (1937).

Magie și vrăjitorie la azanzi

În această ultimă lucrare, apărută în franceză sub titlul de *Sorcellerie, Oracles et Magie chez les Azandes*, Evans-Pritchard încearcă să reconstituie concepțiile azande în materie de vrăjitorie și de magie neagră. Este vorba de o muncă remarcabilă, un model de analiză antropologică, de vreme ce va fi vorba să facă, plecând de la cazul foarte specific al unui popor din sudul Sudanului, considerații foarte generale asupra modurilor de gândire ale omului în general. Lucrarea reia o temă clasică a antropologiei, anume raporturile dintre știință, magie și religie. Evans-Pritchard se opune viziunii predecesorilor săi, precum Tylor, Frazer și Lévi-Bruhl, care credeau că omul primitiv avea o viziune irațională sau falsă asupra lumii sau că percepțiile sale asupra realității erau mijlocite prin „credințele" sale în magie.

Mai întâi, ne spune Evans-Pritchard, azanzii disting „vrăjitorul" de „magician". Vrăjitorul (*sorcerer*) este un personaj care împlinește anumite ritualuri, pronunță blesteme, posedă poțiuni și instrumente de vrăjitorie. Tot acest dispozitiv concret este tangibil și exterior vrăjitorului. Dimpotrivă, magicianul (*witch*) nu are nevoie de acești adjuvanți; puterea sa constă în

propria-i capacitate fizică de a face rău. Singura sa armă este gândirea sa malițioasă și nu tehnica observabilă, analizabilă și doar o substanță prinsă de ficatul magicianului îi permite acestuia să fie diferit de ceilalți. Înainte de colonizare, azanzii practicau autopsia pe cadavrul suspecților de magie. Ceea ce a pus în evidență faptul că această substanță este ereditară și se regăsește atât la bărbați, cât și la femei. Ea se dezvoltă odată cu trupul, așa încât copiii nu pot fi magicieni.

Toată cartea lui Evans-Pritchard încearcă să ne arate cum credințele magice la azanzi sunt perfect coerente și legate unele de altele prin legături logice (1972, pag. 150). La prima vedere, am putea crede că magia îi împiedică pe azanzi să înțeleagă legile naturale ale lumii. Într-adevăr, după ei, magia și vrăjitoria sunt cauza oricărei boli și a oricărei nenorociri. Dacă o recoltă este compromisă sau dacă un câmp produce mai puțin decât altul vecin, dacă o soție este urâcioasă într-o anumită zi, dacă un șef favorizează un rival ori dacă se întâmplă să fie bolnavi copiii, totul e din cauza vreunei magii. Chiar și moartea e explicată astfel: după ei, nu există moarte naturală. După cum s-a putut observa, magia neagră ocupă un loc privilegiat în viața azanzilor, un loc atât de important, încât am putea trage cu ușurință concluzia că aceștia sunt incapabili să reacționeze ca noi, că sunt iraționali și superstițioși. Dar, ne spune Evans-Pritchard, nu este cazul, căci azanzii pot fi la fel de realiști și de pragmatici ca și noi. Să însemne aceasta oare că ei sunt sfâșiați între două tipuri de gândire, gândirea științifică și cea magică? Nu, ne răspunde tot el, căci explicația pragmatică și cea mistică nu sunt contradictorii și nu creează deloc conflicte de interpretare: ele explică lucruri diferite sau cel puțin părți diferite ale aceluiași fenomen. Explicația de tip științific vorbește, într-adevăr, despre *cum* s-au desfășurat lucrurile, în timp ce

explicaţia magică priveşte întrebarea *de ce* ele s-au întâmplat astfel.

Să luăm un exemplu: cineva se plimbă prin pădure şi se răneşte la tibia, împiedicându-se de o buturugă. Rana se datorează neatenţiei şi nu magiei: trebuie să te uiţi pe unde mergi şi cei din acest trib nu neagă acest lucru. Dar să presupunem că această rană superficială începe să se umfle şi să se infecteze atât de tare, încât omul nu mai poate merge. O astfel de dezvoltare a lucrurilor modifică explicaţia căreia trebuie să-i căutăm motive mult mai adânci. Tot aşa, azanzii ştiu foarte bine că o casă prost construită se poate prăbuşi, că o barcă prost concepută se poate duce la fund. Problema apare, însă, atunci când o casă bine construită se prăbuşeşte. Prin urmare, magia serveşte la a explica insolitul. Ea furnizează cauze mai profunde decât cauza imediată a unui fenomen, altfel spus, explicaţia magică se integrează într-un lanţ de cauzalităţi; ea nu contrazice cauzele naturale, ci le oferă o informaţie în plus. Astfel, când cineva se sinucide, azanzii afirmă că acel cineva a fost vrăjit şi că, prin urmare, magia l-a ucis. Dar dacă îl întrebăm pe unul dintre ei cum a murit acel om, acesta va lămuri că moartea s-a datorat spânzurării. Dacă insistăm şi vrem să ştim de ce acel om s-a spânzurat, azanzii vor invoca tensiunile şi stresul care l-au chinuit atât de mult pe acel om, încât i-au făcut viaţa de nesuportat. Acesta a putut, de exemplu, să se certe violent şi ireversibil cu anumite rude ale sale. Azanzii reacţionează, deci, ca noi. Diferenţa este că noi ne mulţumim cu o astfel de explicaţie, şi anume că un om s-a sinucis pentru că problemele îi deveniseră de netolerat şi că nu vedea nicio ieşire, în timp ce azanzii nu se opresc aici: într-adevăr, subliniază aceştia, majoritatea oamenilor sunt într-un fel sau altul implicaţi în certuri, dar numai o mică parte se sinucid. De ce aceste probleme au devenit de nesuportat pentru acel om, în timp ce majoritatea se obişnuieşte cu

ele? Magia este cea care, după ei, explică această ultimă cauză. Azanzii justifică, deci, împrejurările unei morţi, ale unui eveniment nefericit sau ale unui accident în acelaşi mod ca şi noi. Dar acest ansamblu de împrejurări nu aduce o înţelegere profundă, de exemplu, asupra raţiunii pentru care o anumită persoană este lovită de o anumită nenorocire într-un anumit moment şi loc. Nu avem vreun răspuns adecvat la această întrebare; noi invocăm destinul, hazardul ori voinţa lui Dumnezeu, în timp ce azanzii vor susţine că magia este cauza ultimă a sinuciderii sau a oricărui alt eveniment. Dacă cineva e atacat de un animal sălbatic în pădure, azanzii vor admite că rănile sale sunt consecinţa agresiunii animalului. Dar vor susţine şi că magia explică de ce acel om a devenit ţinta acelui animal. Tot la fel, dacă un pod mâncat de termite se prăbuşeşte peste un nefericit care se odihnea dedesubt, azanzii ştiu prea bine că termitele sunt acelea care au provocat prăbuşirea podului; dar mai trebuie explicat şi de ce acesta din urmă s-a prăbuşit chiar în momentul în care nefericita victimă era acolo, astfel de explicaţii recurgând invariabil la magie.

Problema de a şti dacă „magicienii" sunt agenţi conştienţi nu este uşor de rezolvat. Azanzii spun că da, însă, în acelaşi timp, Evans-Pritchard n-a întâlnit pe nimeni care să admită că practică magia. De altfel, nu chiar atât de rar poţi să auzi un azande rugându-se la o divinitate să-i vină în ajutor unui prieten: „o, Mbori, dacă eu sunt acela care l-a îmbolnăvit pe acest om, ajută-l să se vindece repede!". Astfel, cineva acuzat de magie va fi foarte mirat de aceasta şi-şi va cere iertare. Îi va mulţumi, poate, acuzatorului de a-l fi prevenit.

Există multe alte credinţe la azanzi, credinţe în practicile magice, cu oracole sau cu vrăjitori-vindecători, dar ne vom mulţumi să notăm doar că ele sunt coerente. Evans-Pritchard a încercat să se pună în locul azanzilor şi să elaboreze astfel un fel de teologie azande.

Această muncă va fi şi mai explicită în lucrarea *Nuer Religion*, în care antropologul de la Oxford încearcă să reconstituie toate practicile şi credinţele nuerilor. Găsim aici o remarcabilă analiză a capacităţilor de simbolizare proprii gândirii religioase. Astfel, notează Evans-Pritchard, într-un sacrificiu, îi auzim pe nueri spunând că un castravete este un bou. În contextul unor naşteri multiple, nuerii nu spun că gemenii sunt *ca* nişte păsări, ci că sunt într-adevăr păsări. Trebuie, de aici, să tragem concluzia că nuerii, care confundă un castravete cu un bou, un om şi o pasăre, nu percep lumea ca noi? Cu siguranţă, nu. De altfel, Evans-Pritchard notează că nuerii nu afirmă niciodată că gemenii au un cioc, pene ori coadă. Aceste afirmaţii nu se fac decât în împrejurări specifice, de exemplu în timpul unui sacrificiu. Ele nu sunt simetrice: castraveţii sunt nişte boi, însă boii nu sunt mereu castraveţi. În sfârşit, asemănarea ori similaritatea sunt noţiuni conceptuale şi nu perceptibile (Evans-Pritchard, 1956, pag. 128). Tot astfel, doar simbolic este posibil să asociezi gemeni şi păsări. Ştim prea bine că gemenii nu zboară. Ca la ovipare, naşterea gemenilor este multiplă, dar acest lucru nu ajunge ca să poţi explica metafora, căci păsările nu sunt singurele animale care aduc pui pe lume. Păsările sunt animalele de sus şi împart această calitate cu spiritele, care sunt considerate ca nişte persoane de sus (*ran nhial*). Expresia „gemenii sunt păsări" nu stabileşte o simplă diadă om–animal. În realitate, ea exprimă o relaţie de tip triadă între gemeni, păsări şi divinităţi. Nu este nicio confuzie în spiritul nuerilor între lumea animală şi oameni, ci, dimpotrivă, există simboluri folosite, care permit o concepţie metaforică a lumii şi a spiritelor.

Nuerii nu-şi confundă simbolurile cu realitatea: ei ştiu că, de pildă, crocodilii nu sunt spirite, că o lance artificială nu este un strămoş, că o pereche de gemeni e diferită, în realitate, de nişte păsări. Ei ştiu aceste lucruri la fel de bine cum noi ştim că drapelul e o bucată de pânză şi nu naţiunea la propriu. Să spui că ceva e altceva nu e o afirmaţie *ad litteram* despre lume: să spui că *A este* B înseamnă, înainte de toate, că A şi B au ceva în comun cu C. Gândirea de tip nuer este simbolică sau metaforică, adică poetică. Acest lucru nu denotă în niciun caz o formă de pre-raţionalitate.

Structura segmentară la nueri

Într-o altă lucrare, la fel de celebră, *Les Nuers*, Evans-Pritchard încearcă să reconstruiască organizarea socială a unei societăţi fără stat, fără autoritate centralizată. Cum se organizează viaţa tribală fără „guvern" propriu? Ce înseamnă politica la o populaţie care nu are organizare politică clasică? Până unde o astfel de societate poate fi integrată, solidară? Această „anarhie ordonată" o regăsim la nuerii din sudul Sudanului, printre care Evans-Pritchard a trăit în anii '30 şi care combină agricultura cu creşterea animalelor, chiar dacă acestea din urmă îi pasionează mai mult decât plantele.

„Nuerii" sunt numiţi în acest fel de popoarele vecine, ei înşişi numindu-se diferit, „Nath". Vorbesc o limbă comună, respectă tradiţii asemănătoare şi se consideră diferiţi faţă de popoarele vecine. În acest sens, există o anumită unitate a nuerilor, chiar dacă aceştia seamănă mai mult cu o federaţie decât cu o naţiune adevărată, căci politic ei nu sunt „centralizaţi", neavând niciun fel de organizare ori administraţie centrală,

De fapt, nuerii sunt împărţiţi într-un anumit număr de triburi, care, la rându-le, sunt împărţite în segmente. Aceste segmente sunt toate de aceeaşi natură, iar coeziunea unui segment este invers proporţională cu mărimea sa. Putem, deci, clasifica o astfel de societate drept „segmentară", adică una în care principiul segmentării este acelaşi în fiecare secţiune a tribului. În vremuri normale, un individ se consideră membru al unui grupuscul local pe ai cărui membri îi vede zilnic. Ceea ce caracterizează, atunci, o astfel de societate segmentară este că sistemul politic reprezintă echilibrul dintre tendinţele opuse de *fuziune* şi *fisiune*. Pe plan local, două grupuri au tendinţa de a intra în conflict, de a se bate, dar, în faţa unei agresiuni din afară, îşi vor uni eforturile şi tot la fel până când tribul îşi va reface unitatea în faţa altui trib. Deci, un grup nu devine „politic" decât în relaţie cu alte grupuri. E de la sine înţeles că solidaritatea este mai puternică în cadrul grupurilor mici.

Luptele sunt adevărate instituţii tribale. Nuerii sunt foarte înclinaţi să se bată între ei, iar copiii sunt încurajaţi să-şi rezolve conflictele prin luptă. În conflictele inter-sate, armele utilizate sunt suliţele, iar confruntarea nu se va sfârşi decât după un foarte mare număr de morţi. De aceea, trebuie să fii foarte prudent înainte de a te angaja într-o astfel de luptă. Toţi bărbaţii au cicatrice în urma rănilor de suliţă.

Putem chiar afirma că nuerii au până şi un fel de Cod penal, în măsura în care ei pot stabili la cât se ridică o compensaţie în caz de daune; un picior rupt e plătit cu zece vite, la fel ca şi un ochi scos. Adulterul trebuie compensat prin cinci vaci şi un taur; dacă o femeie moare la naştere, soţul, considerat responsabil, trebuie să plătească etc. Totuşi, asemenea sancţiuni nu pot fi aplicate decât foarte limitat şi, în orice caz, dacă cineva a fost lovit în onoarea şi demnitatea sa, el nu are altă soluţie decât să recurgă la violenţă.

Principiul de bază al acestei organizări segmentare este că soliditatea „politică" se raportează la distanța „structurală"; astfel, cu cât segmentul este mai întins, cu atât prevalează anarhia, segmentele cele mai mici cunoscând un grad mai ridicat de control social. Forța legii slăbește pe măsură ce distanța structurală crește. Un al doilea principiu vrea ca orice segment social să fie la rându-i segmentat. În sfârșit, există opoziție între toate segmentele. Membrii unui segment se unesc pentru a se lupta împotriva unui segment adiacent de același fel, dar sunt capabili, de asemenea, de a face front comun cu acest segment adiacent, pentru a purta un război împotriva unei structuri superioare.

O altă trăsătură demnă de luat în seamă a acestei organizări sociale este absența de persoane care să exercite o activitate importantă. Autoritatea a ceea ce am putea numi „șefi" este, într-adevăr, slabă, ei nefăcând obiectul vreunui respect deosebit. Este cazul „șefilor cu piele de leopard", a căror funcție politică principală este aceea de a regla relațiile dintre grupurile politice, dar care nu au practic control asupra grupului însuși. „Șefii cu piele de leopard" sunt niște mediatori, dar, și aici, rolul le este limitat, căci puterea lor de conciliere nu va fi efectivă decât dacă acele părți acceptă să caute un compromis. Pe scurt, nu există, la nueri, organ de guvernare, șef ori viață politică organizată. Etnia nuer nu este decât un fel de grup acefal, bazat pe rudenie. Cu cât strămoșul comun e mai apropiat, cu atât sentimentul de solidaritate va fi mai puternic.

Influența nuerilor, care au fost considerați un „caz de școală" în științele politice, nu a împiedicat deloc criticile să apară de peste tot. Mai întâi, s-a atras atenția asupra faptului că tabloul structurii sociale făcut de Evans-Pritchard rămâne la un nivel general, aproape ideal, dând foarte puține detalii despre felul în care lucrurile se întâmplă în realitate.

Nu numai că analiza lui rămâne sincronică, lăsând puţin loc schimbării, în plus, el consideră structura socială a nuerilor ca o entitate complet închisă asupra ei înseşi, fără nicio influenţă exterioară. Creştinismul, de pildă, la care mulţi dintre nueri au fost convertiţi, nu-şi are niciun loc în analiză, şi nici transformările implicate de situaţia colonială (Amiselle, 1990, pag. 22). Survine, în acest caz, o iluzie, pe care lucrarea *Les Nuers* o împarte cu altele: ideea că viaţa nuerilor transcende orice contingenţă istorică şi că e insensibilă la schimbare (Hutchinson, 1996, pag. 21).

JACK GOODY, UN DEMERS COMPARATIV

Etnologul britanic Jack Goody (n.1919) este una dintre marile figuri ale antropologiei contemporane. Acest profesor de la Cambridge, deosebit de prolific, s-a distins prin lucrări despre tribul Logdagaa din Ghana, şi, pe plan teoretic, a furnizat o contribuţie esenţială studiului scrierii şi influenţei acesteia asupra gândirii. În diverse lucrări precum *La Raison graphique* sau *Entre l'oralité et l'écriture*, Goody analizează consecinţele sociale şi mentale ale apariţiei scrisului. Acest demers comparativ este continuat şi în *Production and Reproduction*, unde autorul pune în contrast efectele a două tipuri de producţie agricolă asupra instituţiilor de rudenie. În mod general, Goody a încercat, deci, să depăşească empirismul etnografic, pentru a schiţa ample comparaţii între diferitele modele, distingându-se, astfel, ca o personalitate originală a antropologiei.

Antropologia lui Goody se demarcă de structuralism-funcţionalismul care nu vede în comparaţie decât asemănarea, fiind insensibil la rupturi şi procese. Vorbind despre influenţa apariţiei dreptului scris, el afirmă ca antropologilor contem-

porani le-a venit greu să admită anumite evoluţii, de vreme ce aceştia înţelegeau să se detaşeze de noţiunea de progres atât de dragă evoluţioniştilor. Ei nu puteau, deci, percepe anumite procese ca, de exemplu, cele legate de apariţia scrierii (1986, pag. 133). După Goody, această incapacitate de a da greutate diferenţelor a fost o limită fundamentală a şcolii structuralist-funcţionaliste, care nu pune accentul decât pe similarităţile structurale.

În al doilea rând, şi ca un corolar, el refuză şi particularismul cultural înspre care s-au îndreptat mulţi dintre criticii structuralism–funcţionalismului. Accentul pe diferenţă sau pe rupturi nu este, la el, echivalentul unui accent pus pe discontinuitate sau pe incomensurabilitate. Lucrarea sa se vrea doar o critică a relativismului. El respinge, de aceea, ideea de discontinuitate şi, mai ales, demersul relativismului cultural, potrivit căruia toate societăţile ar cunoaşte procese intelectuale de acelaşi tip (*ibid.*, pag. 151). El afirmă că magia şi ştiinţa nu sunt sisteme de gândire concurente ori echivalente (*ibid.*, pag. 148), ci că „dezvoltarea ştiinţei şi a unei cunoaşteri sistematice a condus la o diminuare a aspectelor cosmocentrice ale religiei şi magiei". Astfel, această dezvoltare a contribuit la procesul de secularizare, un proces marcat de discontinuitate, dar care nu poate fi descris în termeni dihotomici sau relativişti (*ibid.*, pag. 150). Reproşul principal făcut relativismului este, deci, acela de a considera toate societăţile ca şi cum „procesele lor intelectuale ar fi aceleaşi" (*ibid.*, pag. 36).

Această respingere a relativismului ne apare ca fiind deosebit de clară în opera lui Goody. Mai problematică, fără îndoială, este respingerea corolară a ceea ce el numeşte *the great divide*, „marea ruptură" sau gândirea dihotomică. Într-adevăr, am putea crede că refuzul oricărui relativism îl conduce pe Goody

spre o „evaluare" ori o ierarhizare a societăţilor. Sau, după cum ne-o sugerează remarca sa asupra proceselor intelectuale, că el distinge moduri de gândire radical diferite. Dimpotrivă, el se apără, afirmând, de exemplu, că, în anchetele sale din Ghana, nu a simţit niciodată vreo ruptură în comunicare, ceea ce ar fi trebuit să se întâmple dacă indigenii ar considera lumea fizicii dintr-un punct de vedere radical diferit de al nostru (1977, p. 8). Vedem deja apărând, în cazul de faţă, o anumită ambiguitate: chiar dacă vorbeşte despre procese mentale diferite (*ibid.*, p. 36), Goody refuză rupturile. Critica sa se bazează, deci, în mod deosebit, pe viziunile dihotomice asupra lumii, cele care opun tradiţia şi modernitatea, sălbaticul şi domesticul. Această negare a rupturilor nu ne pare, totuşi, complet convingătoare, chiar dacă Goody pune accentul pe aspectul „de dezvoltare" al diferenţelor: nu există ruptură de împărţire radicală între stări, ci un lent proces, o trecere progresivă.

După Goody, dacă există vreo gândire care funcţionează dihotomic, atunci aceea este gândirea academică. Doar categoriile intelectuale sunt binare, împingându-ne, prin urmare, spre reprezentări maniheiste asupra lumii, cu rupturi între primitivi şi dezvoltaţi, simpli şi complecşi. Până şi revoluţia neolitică, spune acesta, a fost mai mult o apariţie decât o ruptură. Ea a fost însoţită de numeroase alte invenţii precum: revoluţia urbană, epoca bronzului, perioada clasică, bucătăria etc. În ciuda acestor negări, nu este mereu uşor să admiţi că opera lui Goody nu introduce, în realitate, o formă nouă de diferenţiere radicală. Lucrările sale despre scriere se bazează, astfel, pe ideea fundamentală că aceasta reprezintă o etapă esenţială în dezvoltarea societăţii şi, fireşte, a limbii: după limbaj, care marchează trecerea la umanitate, următoarea etapă, foarte importantă, constă în reducerea acestuia la forme grafice, adică în dezvoltarea scri-

erii (*ibid.*, p. 10). În plus, el face ca logica sau legile contradicţiei să depindă de apariţia scrierii: altfel spus, procesele mentale sunt legate de stadii specifice de dezvoltare. Astfel, el povesteşte cum tinerii Lodagaa erau experţi în a aduna sume mari de scoici (moneda lor tradiţională), dar erau complet incapabili să facă înmulţiri şi împărţiri, operaţii legate de existenţa tabelelor, deci, a scrierii. Vom vedea cum scrierea va permite un mai mare grad de abstractizare, în timp ce gândirea indigenă rămâne în mod esenţial concretă: a aduna animale nu este totuna cu a aduna scoici. Altfel spus, cuvântul scris nu este doar o ameliorare a cuvântului pronunţat, el mai adaugă şi o dimensiune esenţială acţiunii sociale (*ibid.*, p. 15). În plus, importanţa scrierii este legată şi de mărimea grupului: în grupurile mari, scrierea devine necesară pentru a comunica. Iată de ce Goody, de altfel, şi respinge ideea emisă de Lévi-Strauss, cum că oameni de anvergura lui Platon sau a lui Einstein au existat fără îndoială în orice societate, inclusiv în societăţile aşa-numite primitive: un asemenea punct de vedere, subliniază antropologul englez, este total împotriva istoriei şi nu ia în seamă factorii specifici, tradiţia intelectuală ori contextul instituţional care subîntind apariţia unui Einstein, de pildă (*ibid*, p. 3). Altfel spus, inteligenţa se construieşte în funcţie de condiţiile socio-istorice.

Cu siguranţă, Goody va arăta că ruptura nu este brutală, ci că, dimpotrivă, există o complicare progresivă a lucrurilor: caz în care, într-adevăr, teoria sa nu este una dihotomică. În cele din urmă, însă, întreg demersul său se reduce la a demonstra, într-un mod convingător altfel, că apariţia scrierii este izvorul unor schimbări fundamentale, de la birocraţie şi până la operaţiile matematice.

Una dintre primele diferenţe între societăţile orale şi cele care cunosc scrierea se materializează în rolul sau, mai degrabă,

însăşi existenţa intelectualilor: în societăţile care cunosc scrierea, aceştia din urmă au un rol crucial în procesul de creaţie. Cu alte cuvinte, individul este, *via* creativitate, motivul schimbării şi inovării. În societăţile orale, continuă Goody, individul este supus cutumei, obiceiului, iar realizările sale tind să fie date uitării (*ibid., p. 19*). În acelaşi timp, gândirea este mai deschisă unor noi forme, credinţe, existând mereu posibilitatea unor noi dezvoltări, a unor noi poveşti. Cânturile, miturile şi legendele cunosc variaţii infinite. În cadrul societăţilor orale, anumiţi indivizi, pe care i-am putea compara cu nişte intelectuali, se pot exprima în sfera religioasă suscitând noi forme de practici, de sanctuare etc. Magicianul primitiv, de exemplu, reuşeşte să aducă răspunsuri sau să găsească cauza nefericirii.

Totuşi, apariţia scrierii va permite un nou discurs şi, mai ales, unul critic, sceptic. Putem afirma că scepticismul este deja prezent în societăţile orale, dar nu poate fi nici reprodus, nici sistematizat. Este întâlnit mai degrabă la indivizi izolaţi, răsfiraţi, incapabili de a transmite conţinutul criticii lor. Or scrierea permite nu numai fixarea cunoştinţelor, dar şi supunerea lor unui examen, unei critici: când un discurs apare sub formă scrisă, textul rezultat permite un acces facil şi individual la cunoştinţe. Goody subînţelege, astfel, că textul este legat de individ şi de spiritul critic pe care îl putem asocia cu cel ştiinţific. Altfel spus, vedem apărând aici încă o diferenţă esenţială între cele două tipuri de gândire, ceea ce ne împiedică să nu ne gândim la viziunile dihotomice pe care, de altfel, le denunţă cu vehemenţă.

Sociologii au încercat mereu să organizeze cunoştinţele membrilor unor societăţi primitive sub formă de tabele, deşi acestea nu sunt compatibile cu societăţile orale. Astfel, textul lui Durkheim şi Mauss despre clasificările primitive presupune ca ansamblul categoriilor puse în evidenţă să fie conştiente. Or,

în societățile africane studiate de Goody, de exemplu, nu există niciun cuvânt care să corespundă termenilor de „natură" și de „cultură", opoziții tipice secolului al XIX-lea. Suntem, firește, autorizați să utilizăm aceste noțiuni din motive analitice, dar nu le putem pune în paralel cu noțiuni ca stânga ori dreapta sau cu clasificările de culori pe care le întâlnim la indigeni. Ne aflăm aici la nivele diferite. Întrebarea care se pune este aceea de a ști dacă Durkheim și Mauss consideră într-adevăr că actorii au conștiința fundamentului social al categoriilor, or nu mi se pare că această idee ar fi fundamentală la ei.

Dimpotrivă, mi se pare judicios să constatăm paralelele între diferitele forme de opoziție, așa cum o face Goody: este vorba de o critică destul de importantă legată de lucrările lui Durkheim și Mauss. Într-adevăr, după cum notează Goody, întâlnim frecvent clasificări indigene care asociază ziua albului și bunătății. Paralel, noaptea este neagră și este asociată răului. Deci, avem două serii:

Ziua	Noaptea
Alb	Negru
Bun	Rău

Și totuși, cum reprezentarea grafică este un construct analitic, ea ne poate duce cu gândul că ar exista o ecuație generală între negru și rău. Or nu este cazul, negrul putând, în alte împrejurări, semnifica frumosul și, deci, avea conotații pozitive. Trebuie, astfel, să evităm orice fel de reducționism, cu atât mai mult cu cât reprezentările grafice reduc complexitatea opozițiilor pe care le întâlnim la societățile orale: ele fixează un sistem contextual într-un sistem permanent de opoziții, în detrimentul înțelegerii.

Contrar a ceea ce au putut afirma lingviștii, limba scrisă nu se poate reduce la o simplă formă vizibilă a limbii. Mai mult,

ea alterează natura însăşi a comunicărilor verbale. Primele forme ale scrierii au fost, de fapt, nişte liste. Listele nu sunt doar simple reprezentări scrise de operaţii economice, ci exprimă o schimbare semnificativă în interiorul modurilor de a gândi. Într-adevăr, listele sunt foarte diferite de limbajul scris, ele reprezentând forme verbale dintr-un punct de vedere discontinuu şi abstract. În vechea Mesopotamie, unde găsim şi primele mărturii ale scrierii, acestea nu sunt opere literare, ci nişte liste caracteristice pentru practica scrierii din acea perioadă. Primul sistem complet de scriere este sumerian (3000 î. Hr.): regăsim tăbliţe cu nume şi obiecte legate de dezvoltarea economică, de nevoia de a păstra exact socoteala bunurilor intrate în oraşe. În acest context, sumerienii au făcut liste diverse: cu observaţii economice, temporale, de preţ al bunurilor etc. Listele sunt, aşadar, un sistem de clasificare care marchează ruptura de unitatea naturală a lumii percepute sau, cel puţin, care o structurează. Scrierea reorganizează., prin urmare, realitatea. Formularea explicită de câmpuri semantice ori de sisteme categoriale se face în funcţie de scriere (critică a lui Durkheim şi Mauss). Lista scrisă transformă clasele sociale, generează o cunoaştere avansată şi sistematică şi poate fi folosită în învăţământ. Goody reiterează punctul de vedere radical enunţat mai sus asupra consecinţelor mentale ale scrierii şi afirmă că, odată cu listele, scrisul „alterează psihicul", schimbând natura reprezentării pe care o avem despre lume (*ibid.*, pag. 106).

Inspectarea vizuală a cuvintelor face să crească conştiinţa faţă de limbaj şi permite o privire critică asupra acestuia din urmă. Nu este doar o întâmplare dacă, în limbile orale africane, nu există niciun cuvânt pentru cuvântul „cuvânt". Cuvântul cel mai apropiat, în acest sens, la tribul Logdagaa este *yelbie,* care s-ar putea traduce prin „bucată de discurs", altfel spus în

continuare legat de cuvântul rostit. Scrierea schimbă situaţia, ea permiţând analiza limbajului, disecţia sa, elaborarea sa. Oamenii devin mult mai conştienţi de limba pe care o folosesc şi de relaţiile ce se stabilesc între cuvinte. Retorica, mai apoi, este, bineînţeles, legată de scris. Formulele fixe sunt, şi ele, absente din limbile orale, devenind, în schimb, esenţiale în limbile scrise. Ele permit fixarea, predicţia, oficializarea şi esenţializarea lucrurilor. *Pater noster* este fixat pentru totdeauna, în timp ce la cei din tribul Logdagaa, rugăciunile oficiale suferă constante schimbări. Limbajul scris permite şi reprezentări grafice, care dau noi dimensiuni unor idei, astfel: „Dumnezeu este dragoste" diferă de „Dumnezeu = dragoste", care implică o anumită reversibilitate. Limbajul scris permite şi o mai amplă ierarhizare a cuvintelor: o listă, de exemplu, aduce o anume ordine. Scrisul permite, în sfârşit, planificarea acţiunii umane.

În *The Logic of Writing and the Organization of Society*, o lucrare subsecventă, Goody dă exemple istorice de dezvoltări sociale apărute graţie scrierii. Pe plan religios, de exemplu, ne putem întreba ce diferenţe fundamentale opun marile religii scrise religiilor orale. Cu siguranţă, suntem îndreptăţiţi a vedea asemănările dintre cele două tipuri de religii. Astfel, în societăţile africane, un observator din afară va repera imediat anumite practici şi credinţe cărora le va aplica eticheta de „religioase": ceremonii, credinţe, ritualuri, cicluri anuale etc. Toate societăţile umane au concepte, credinţe şi practici care privesc transcendentul şi mişcarea spiritelor între cele două luni. Totuşi, apariţia scrierii aduce o nouă dimensiune religiilor.

În acest sens, religiile africane nu au, bineînţeles, cuvinte pentru a desemna religia, iar „actorii" nu par a considera credinţele şi practicile religioase ca un ansamblu distinct. Când vorbim de o religie tribală (de exemplu religia azande), nu ne

referim la credinţe sau la câteva caracteristici religioase, ci punem în acord acest termen cu o frontieră etnică ori geografică. În religiile societăţilor care cunosc scrierea, dimpotrivă, credincioşii se recunosc prin ataşamentul lor la principii religioase, prin recunoaşterea unui crez, ei nefiind, în principiu, membri decât ai unei tradiţii. Cu siguranţă, nu este mereu uşor să determini care sunt evrei şi care creştini, însă recunoaşterea nu se face în mod normal, pe o bază teritorială.

Dimpotrivă, dacă nu eşti membru al triburilor azande, nu le poţi practica religia azande. Semnificaţa acestei „religii" astăzi e probabil foarte diferită de semnificaţiile ei de acum o sută de ani. Religiile scrise implică mai mult consens, iar conversiunea religioasă nu are sens decât pentru religiile „cu texte", căci acestea au nevoie de o anumită adeziune; în culturile orale, conversiunea este imposibilă sau, cel puţin, nu are niciun sens.

Ideea conform căreia societăţile moderne sunt dinamice şi schimbătoare, în timp ce societăţile „primitive" sunt statice şi tradiţionale are o anumită pertinenţă în domeniile economic şi tehnologic, dar nu se poate extinde şi la domeniul religios, căci, în cadrul marilor religii, textele sacre sunt depozitarele unei anumite ortodoxii, ele cuprind Cuvântul, în timp ce, în societăţile orale, credinţele sunt în mod esenţial mişcătoare, ele n-au temelii şi sunt caracterizate printr-o mare flexibilitate.

O altă diferenţă constă în organizarea însăşi a sferei religioase. Odată cu scrisul, preotul dispune de un acces privilegiat la textul sacru al cărui „păzitor" şi prim interpret este. El devine mediator unic între oameni şi Dumnezeu, al cărui Cuvânt este singurul care-l poate citi. Destul de paradoxal, religiile Cărţii pot fi asociate unei folosiri rezervate a lecturii. În cazuri extreme, preoţii sunt singura categorie de persoane care ştiu

să citească. Există, deci, doar o mică diferențiere între preot și profesor, căci a citi și a scrie fac parte integrantă din experiența religioasă. Este, deci, nevoie de un sistem de învățământ pentru a menține tradiția religioasă; astfel apar Bisericile ca niște organizări birocratice, lucru care creează conflicte între Biserică și Stat, între preoți și puterea politică.

În același timp, existența unei ortodoxii este o invitație la a căuta compromisuri, la a critica, deci la a dezvolta o anumită heterodoxie, ceea ce poate conduce la dezvoltarea unei mici tradiții foarte îndepărtate de ortodoxie.

Pe plan economic, apariția scrierii este și ea fundamentală, aceasta permițând o expansiune formidabilă a activităților economice. Este, de altfel, ceea ce s-a întâmplat în vechea Mesopotamie, unde dezvoltarea economică a fost strâns legată de scris. Într-adevăr, agricultura intensivă și creșterea animalelor la scară mare erau controlate de o putere centralizată, obligată să păstreze urme ale uriașelor mișcări de producție și de bunuri. Timp de mai multe secole, acesta a fost rolul esențial al scrisului. Contabilitatea a fost, deci, prima formă de scris, înainte de 3000 î. Hr., scrierea nefiind utilizată în domeniul religios ori mitologic. Acest tip de scriere era pictografic în mare măsură, dar avea și o anumită capacitate de abstractizare. Printre urmele cele mai vechi ale scrierii, găsim și înregistrări de proprietăți funciare. Cea care gira toate socotelile era administrația clerului (*book-keeping* sau *boak-houding*). Această asociere religie-economie a fost mereu vie. În ciuda unei doctrine care punea accentul pe renunțarea la lucrurile de pe această lume, mânăstirile s-au transformat repede în locuri de gestionare a bunurilor. Mânăstirile budiste din Sri Lanka, de exemplu, predicau asceza, dar au trebuit, de asemenea, să gireze bunurile,

mai ales donațiile care le veneau cu miile. Astfel, templele și mânăstirile au devenit peste tot focare ale vieții economice și ale dezvoltării contabilității. Dezvoltarea statului o presupunea și pe aceea a scrierii, în special pentru a putea colecta impozitele. Trebuia, în primul rând, să se țină seama de populație și să se organizeze recensăminte, în urma cărora oamenii au fost clasați în categorii sociale. La Babilon, statul a stabilit un sistem de contabilitate și a căutat mijlocul de „a aduna mere cu portocale", altfel spus, un standard de conversie a bunurilor. Acest lucru ne aduce, desigur, la ideea de „credit", necesitate vitală a economiilor în curs de dezvoltare, care, la scară mare, impune dezvoltarea scrierii. Asirienii din Anatolia, pe la 1800 î. Hr., dezvoltaseră o asociație care se numea *karum* („cheiul") și care funcționa ca un fel de cameră de comerț, ce regulariza importul și exportul: negustorii aduceau capital, controlau prețurile, fixau dobânzile. Regele Asurului participa la aceste activități, ceea ce a făcut că, la un moment dat, s-a spus chiar că „era mai degrabă mare negustor decât rege".

Sistemul juridic a cunoscut, bineînțeles, și el o nouă dimensiune: odată cu apariția scrisului, legile, devenite scrise, se transformă în obiect material, situat dincolo de oameni. Din acest motiv, textul scris devine mai greu de înțeles și necesită o interpretare, de vreme ce există în afară de orice context, implicând o anumită abstractizare, o formalizare și un anumit grad de universalizare. Dezvoltându-se, legea scrisă a intrat în conflict cu obiceiul, cutuma. Închiderea practicilor orale în legi scrise nu este o operație oarecare, o simplă schimbare de forme. Dimpotrivă, ea implică prezența clerului și a judecătorilor, care devin specialiști ai legii. Legea scrisă face posibil și contractul, despre care Sir Henry Maine spunea că e una din

marile revoluţii din istoria omenirii. Cu siguranţă, contractul oral exista, dar, odată cu scrierea, el capătă un aspect formal, devenind astfel mult mai curent. Testamentele permit şi ele atât formalizarea dorinţelor unei persoane după moartea sa, cât şi delimitarea de calea normală de succesiune.

Ambiguitatea în raport cu noţiunea de ruptură este, cu siguranţă, un aspect interesant al operei lui Goody. Acesta din urmă refuză să considere că ar exista rupturi radicale ,însă, în acelaşi timp, întreaga sa muncă constă în a arăta diferenţele dintre „înainte" şi „după". El însuşi ezită să traseze linii clare de demarcaţie şi, în cele din urmă, afirmă că, deşi scrisul a permis dezvoltarea a noi forme de operaţii logice (altfel spus, a noi procese mentale), acestea existau deja, în stare embrionară sau măcar latent dezvoltate, şi la societăţile orale. De altfel, graţie acestui lucru ele au şi putut să se dezvolte. Iată cum Goody pune în evidenţă diferenţe radicale fără a vorbi de ruptură: e ca şi cu bătrâneţea care prezintă semne distinctive, fără, însă, a ne putea da seama când anume s-a instalat. Într-o anumită măsură, ceea ce scrie Goody nu e tocmai lipsit de principii evoluţioniste; el evită, totuşi, capcanele relativismului şi ale primitivismului, care, în etnologie, constau adesea în a nega evidenţe.

DE LA FUNCŢIE LA STRUCTURĂ

Cu Malinowski, observaţia participantă devenise piatra de încercare a antropologiei sociale. Paralel, totuşi, funcţionalismul britanic devenea din ce în ce mai puţin funcţionalist, adjectivul însuşi de „funcţionalist" căpătând un sens extrem de peiorativ. Lévi-Strauss a rezumat, în doar o singură frază,

atitudinea antropologilor contemporani față de dogma funcționalistă:

„Să spui că o societate funcționează este un truism, dar să spui că totul, într-o societate, funcționează este o absurditate" (Lévi-Strauss, 1958, pag.17).

Altfel spus, funcționalismul ne lasă să alegem între banalitate și trivialitate. Într-adevăr, este eronat să credem că orice instituție, cea mai nesemnificativă credință ori practică sunt negreșit îndreptate spre buna funcționare a societății și îndeplinesc un rol esențial în menținerea acestei ordini. Succesorii lui Malinowski și-au dat seama imediat de această aberație și s-au demarcat de ortodoxia funcționalistă. Anglia a devenit, cu această ocazie, o adevărată pepinieră de etnologi, care, recuzând fundamentele teoretice ale funcționalismului, se înscriu, totuși, pe linia ilustrului lor înaintaș. După aproape o jumătate de secol, succedându-i lui Durkheim, un alt intelectual francez avea să exercite o influență considerabilă asupra antropologiei structurale, în general. Este vorba, firește, de Claude Lévi-Strauss, a cărui operă o vom aborda în capitolul următor.

5
STRUCTURALISMUL LUI CLAUDE LÉVI-STRAUSS

Începând cu anii '50, antropologia franceză va fi marcată de personalitatea unui om, Claude Lévi-Strauss (n. 1908), care avea să se bucure de o popularitate fără limite. „Structuralismul" avea să impregneze toate ştiinţele sociale, dar şi filosofia, psihologia, istoria; eforturi imense au fost necesare pentru a compatibiliza până şi marxismul cu structuralismul sau pentru a-l „structuraliza" pe Marx. Structuralismul devine o adevărată modă: astfel, l-am putut auzi chiar şi pe un antrenor al echipei naţionale vorbind despre „structuralismul echipei Franţei". Cu siguranţă, moda nu este suficientă pentru a descalifica obiectul, noi putând aborda senin astăzi acest extraordinar curent de gândire care a marcat definitiv antropologia socială. Căci, chiar dacă Lévi-Strauss este astăzi figura dominantă a acestui curent, structuralismul şi-a lăsat amprenta asupra unei întregi generaţii de etnologi, din Franţa sau de oriunde altundeva. Chiar şi cei mai acerbi oponenţi ai lui Lévi-Strauss se vor defini în raport cu structuralismul, a cărui influenţă a fost enormă, chiar dacă greu de evaluat. Totuşi, este sigur că, odată cu Lévi-Strauss, antropologia socială avea să-şi dobândească titlurile de nobleţe în Franţa şi să aibă un statut comparabil cu cel de care beneficiază în statele anglo-saxone[1].

---

[1] Pentru o expunere mai amplă a operei lui Lévi-Strauss, vezi Deliège, 2001.

Etnologul britanic Ernest Gellner povesteşte că, după ce a tradus în engleză un articol, considerat a fi un text de bază al structuralismului, tot nu avea nici cea mai vagă idee despre ce însemna acesta (1987, pag. 129). Căci, încă o dată, structuralismul lui Lévi-Strauss nu e o teorie în adevăratul sens al cuvântului şi nici o metodă elaborată; el este un ansamblu de texte de analize şi de eseuri, care au ceva coerenţă, dar ale căror principii generale nu sunt expuse nicăieri în mod sintetic şi sistematic.

În lucrarea sa de mici dimensiuni consacrată lui Lévi-Strauss (1970, pag. 7-8), Edmund Leach distinge două mari tipuri de etnologi, fiecare simbolizat de o figură majoră: James Frazer simbolizează primul curent, al cărui scop este acela de a descoperi adevăruri fundamentale asupra naturii umane, comparând culturile la scară mondială; prototipul celui de-al doilea curent este, bineînţeles, Bronislaw Malinowski, care arăta cum funcţionau micile comunităţi pe care le studiase şi cum membrii lor îşi petreceau viaţa, de la naştere şi până la moarte, Malinowski fiind mai interesat de diferenţele dintre culturile omeneşti decât de similarităţile lor de ansamblu.

Majoritatea etnologilor britanici contemporani se apropie, mai mult sau mai puţin clar, de idealul „malinowskian" (temperat de analizele lui Radcliffe-Brown). Lévi-Strauss este, dimpotrivă, un etnolog în tradiţia lui Frazer. Este, în orice caz, ceea ce afirmă Leach, căci asemănările dintre cei doi sunt, la urma urmelor, foarte subtile, Frazer neavând forţa teoretică a etnologului francez. Scopul fundamental al acestuia din urmă este acela de a descoperi adevăruri despre „spiritul omenesc"; spre deosebire de Malinowski şi de o tradiţie puternic ancorată în antropologia socială, organizarea *unei anumite* societăţi nu

i-a reţinut deloc atenţia. De altfel, pentru Lévi-Strauss, structura nu este o realitate empiric observabilă şi, spre deosebire de Radcliffe-Brown, se fereşte, în general, să vorbească de „structură socială". Pentru el, structura este un construct intelectual, un „model aranjat", plecând de la materiale empirice, fără îndoială, dar nefiind reflectarea acestei realităţi. Structurile sunt abstracţiuni, modele, construcţii teoretice, a căror utilitate constă în a face realul inteligibil. Pentru a înţelege realul, ne spune Lévi-Strauss, trebuie să reducem un tip de realitate la altul: „realitatea adevărată nu e niciodată şi cea mai manifestă". Altfel spus, ceea ce se observă în viaţa socială nu ne oferă decât o falsă aparenţă, o iluzie a acestei realităţi. Pentru a înţelege socialul, trebuie să elaborăm modele. Or aceste modele nu sunt conştiente, altfel spus, actorii sociali nu sunt în stare să ni le comunice. Membrii unei societăţi nu sunt conştienţi de regulile, de principiile care le guvernează viaţa socială. Când îl întrebăm pe un indigen despre motivele unui anumit rit, ale unei anumite cutume, acesta este incapabil să dea un răspuns, sau cel puţin va explica, simplu, că aşa o cere tradiţia sau că şi tatăl lui a făcut acelaşi lucru. Modelele conştiente nu sunt decât raţionalizări, legitimări ale unei practici, ele nespunându-ne nimic în legătură cu explicaţia profundă a vieţii sociale. Aşa cum subiectul vorbitor nu e în stare să explice mecanismele limbajului, tot la fel actorul social nu poate să dea pe faţă natura profundă a practicilor sociale. Astfel, după Lévi-Strauss, sarcina antropologiei este aceea de a construi modele inconştiente, ea trebuie să se organizeze în jurul aspectelor inconştiente ale fenomenelor colective, spre deosebire de istorie, care se mulţumeşte cu aspectul conştient al fenomenelor sociale.

Vedem aici de ce Lévi–Strauss, în anumite momente, subliniază importanţa psihanalizei în calculul fundamentelor

intelectuale ale structuralismului, chiar dacă, mai târziu, denunţă, în mai multe rânduri, „acrobaţiile intelectuale" (sic!) ale psihanaliştilor.

Un alt punct de divergenţă profundă cu Radcliffe-Brown se stabileşte în legătură cu metoda. Ca şi pentru etnologul englez, scopul ultim al lui Lévi-Strauss este acela de a descoperi „universaliile" gândirii umane, legile generale ale comportamentului, însă acesta afirmă că metoda comparativă nu este cel mai bun mijloc pentru a ajunge la ele. O acumulare de fapte, spune Lévi-Strauss, este inutilă, căci nu va ajunge niciodată la ţintă, adică nu va aduna *toate* manifestările aceluiaşi fenomen. Prin urmare, nimic nu serveşte la a suprapune faptele. Dimpotrivă, este suficient să selecţionezi câteva, pe cele mai importante, să le analizezi exhaustiv şi să construieşti, plecând de la acestea, un model, care ne va permite să citim toate fenomenele de acelaşi gen. Când o lege este formulată plecând de la un anumit număr de experienţe, ea este validă în chip general. Aşadar, este necesar să urmăm căile ştiinţelor naturii, care se mulţumesc cu un număr redus de experienţe pentru a formula o lege universal adevărată, precum legea gravitaţiei universale.

Lingviştii au încercat să găsească aceste universalii, adică principiile generale şi universale care se ascund în spatele diversităţii limbilor. Tot astfel, antropologia structuralistă are drept scop descoperirea universaliilor, a principiilor generale care stau ascunse în spatele diversităţii culturilor umane (Leach, 1970, pag. 40). Altfel spus, care sunt proprietăţile fundamentale ale culturii umane? De vreme ce culturile sunt toate produse ale creierului uman, proprietăţile spiritului uman sunt, la urma urmelor, cele care îl vor interesa pe structuralist, adică modurile în care spiritul uman decupează, clasifică şi organizează realitatea.

Conform principiului „analogiei organiciste", Radcliffe-Brown şi Durkheim concepeau o societate după modelul unui organism viu: o structură socială funcţionează ca un organism. Pentru Lévi–Strauss, dimpotrivă, analogia metodologică este de natură *lingvistică*: cultura nu funcţionează ca un organism, ci ca un limbaj. Ca şi limbajul, viaţa socială este concepută ca un sistem de semne; de vreme ce actorii sociali vorbesc fără a cunoaşte structurile limbajului, tot aşa ei îşi „trăiesc" intuiţiile fără ca mecanismele acestora să le fie cunoscute. Cultura, pentru Lévi–Strauss, este un sistem formal de semne, un fel de limbaj. Lingvistul Ferdinand de Saussure distinsese deja limba de vorbire. După el, limba este un produs social care nu există doar într-un singur creier, ci este instrumentul care permite colectivităţii să se exprime. Cuvântul înseamnă actualizare, realizarea individuală a limbii. Cuvântul depinde, deci, de individ, de locutor, nefăcând parte din câmpul de studiu al lingvisticii, care se concentrează asupra limbii ca fenomen social şi sistem omogen de seamă (Saussure, 1974, pag. 30). Lévi -Strauss va extinde această „ruptură" la fenomenele culturale, tratând cultura precum limba, adică asemeni unui sistem de semne care sunt inconştiente şi care pot fi tratate separat de realizarea lor individuală.

Cine spune limbaj spune şi comunicare, iar, după Lévi-Strauss, societatea este chiar un sistem de comunicare, sau mai degrabă un ansamblu de sisteme de comunicare. Antropologia socială se va concentra, prin urmare, asupra aspectelor vieţii sociale care se pot cel mai lesne reduce la sisteme de comunicare, adică, în special, asupra ritualului, organizării sociale, sistemelor de rudenie sau mitologiei.

Dacă societatea este un sistem de comunicare, acest lucru este posibil pentru că se bazează pe schimb. După Lévi-Strauss,

nu există, într-adevăr, societate fără comunicare, adică fără schimb şi reciprocitate. Reciprocitatea schimbului este, deci, principiul structural care subîntinde orice viaţă socială. Ca şi Rousseau, Lévi-Strauss închipuie, la baza oricărei vieţi în societate, un fel de contract social; schimbul este, aşadar, „condiţia necesară a existenţei" oricărei societăţi.

După ce am definit aceste câteva principii generale, o întrebare se impune: ce este, deci, o structură? Într-adevăr, am văzut că Lévi-Strauss refuză să vorbească de structură socială în sensul în care Radcliffe-Brown înţelegea acest lucru. Pentru el, structurile sunt modele, adică nişte constructe teoretice, care ne permit să putem da seama de orice fapt observat. Structura are un caracter sistematic: ea constă într-o asemenea aranjare de elemente, încât o modificare banală a uneia dintre ele antrenează modificarea tuturor celorlalte (1958, pag. 306).

Zadarnica cercetare a sălbaticilor

Printre numeroase onoruri care i-au fost atribuite lui Lévi-Strauss, unul din cele mai remarcabile, se pare, a fost admiterea sa la Academia Franceză, în 1973. Stilul, adesea sclipitor al autorului, nu străluceşte nicăieri cu atâta forţă ca în lucrarea sa *Tristes Tropiques (Tropice triste)*, care poate, fără nicio urmă de îndoială, figura printre capodoperele literaturii franceze. Această lucrare deosebită este un fel de autobiografie, o relatare de călătorie de modă veche; este, de asemenea, lucrarea cea mai accesibilă şi, prin urmare, cea mai citită a lui Lévi-Strauss. *Tristes Tropiques* a permis, din acest motiv, publicului să aibă acces la opera autorului, care este, în altă ordine de idei, mult mai ermetică şi, uneori, chiar ezoterică.

În paralel cu toate acestea, specialiştii, cărora le place să-şi rezerve domenii inaccesibile, au afirmat că *Tristes Tropiques*

nu este opera majoră a lui Lévi-Strauss şi au privit-o cu oarecare condescendenţă, considerând-o puternic literară, de aceea găsindu-şi cu greu locul în mijlocul unei opere abstracte şi teoretice. În restul lucrărilor sale, autorul nu transpare niciodată; în plus, şi acest lucru este încă şi mai straniu, nu găsim în ele practic nicio referinţă la datele etnografice pe care le-ar fi putut culege în cursul „expediţiilor" sale, după cum se spunea la vremea aceea. Întreaga sa operă se bazează, deci, pe analiza etnografiei altor autori. Prin urmare, există acest contrast aparent între teoria lui Lévi-Strauss şi această „carte de călătorii autobiografică" (Leach), acest mod de a gândi, această privire introspectivă, această paranteză, această „pauză, la urma urmei inutilă, într-un lung demers de puritate intelectuală". Acesta era sentimentul îndelung împărtăşit al comunităţii antropologice, când, în 1988, Clifford Greetz publică un remarcabil volumaş, *Works and Lives*, în care se spune că *Tristes Tropiques* este nu numai cea mai bună lucrare a lui Lévi-Strauss, ci şi cea care îi clarifică cel mai bine întreaga operă, cheia care deschide uşile cele mai întunecate ale operei sale. Aşadar, este interesant să-l urmărim pe acest antropolog american în ceea ce doreşte să demonstreze.

Citind textele lui Evans-Pritchard asupra nuerilor sau ale lui Meyer Fortes asupra tribului Talensi din Ghana, totul se întâmplă nemijlocit, sub ochii noştri. Dimpotrivă, continuă Geertz, textele lui Lévi-Strauss sunt opace; el nu doreşte ca noi să privim prin intermediul lor pentru a putea vedea cum trăieşte un popor. Populaţiile concrete, vii nu sunt obiectul său de studiu; el nu are de gând să ne familiarizeze cu organizări sociale concrete. Căci, pentru un astfel de scop, efortul de a întâlni sălbatici nu trebuie să aibă loc sub tropice: această aventură prin lume, în încercarea de a descoperi omul, este, în adevă-

ratul sens al cuvântului, o căutare zadarnică; surprindem, din aceste cuvinte, dezgustul său, exprimat chiar în prima frază a cărţii: „Urăsc călătoriile şi exploratorii".

Tristes Tropiques este, ne spune Geertz, o suprapunere de mai multe texte, o carte compozită: este, înainte de toate, o carte de călătorii: autorul ne spune că a fost într-un loc sau altul, ori că a făcut un lucru sau altul; s-a plictisit, mirat, entuziasmat; pe scurt, a trăit toate aceste lucruri pe care le cunosc călătorii.

Cartea este şi o dare de seamă etnografică, în contextul căreia antropologul este doar cel care se aventurează acolo unde intelectualii cafenelelor din Paris, diplomaţii din Sao Paolo, chimistul ori filosoful nu îndrăznesc să meargă. Mistica muncii de teren se regăseşte mereu reafirmată. Textul e, astfel, şi filosofic: Lévi-Strauss a descoperit „contractul social" al lui Rousseau la indienii nambikwara din Brazilia (*ibid.*, pag. 362), denunţând impactul civilizaţiei occidentale asupra societăţilor non-occidentale. Dar ceea ce reiese din această suprapunere de texte este un fel de „mit": mitul antropologului - căutător de mituri. E adevărat că antropologul a fost prezent, a văzut şi a analizat, dar specific cărţii *Tristes Tropiques* îi este originalitatea de a ne spune că, la urma urmelor, a fi fost acolo este o experienţă cu gust amar, care nu poate conduce decât spre fraudă, minciună ori decepţie. Noţiunea de continuitate între experienţă şi realitate se falsifică: nu experienţa e aceea care ne permite să ne apropiem de realitate. Dimpotrivă, pentru a percepe realitatea, trebuie să repudiem experienţa, pentru a ajunge la lumea obiectivă în care sentimentalismele nu-şi au locul. Pentru a-i cunoaşte pe sălbatici, nimic nu ne foloseşte să ni-i apropiem fizic; tot ceea ce trebuie să facem este să le reducem expresiile culturale la modele abstracte de relaţii:

„Dorisem să merg până la extrema sălbăticie; speram să fiu răsplătit din plin printre aceşti graţioşi indigeni, pe care nimeni nu-i mai văzuse înaintea mea şi pe care nimeni, poate, n-avea să-i mai vadă după mine. La capătul unui parcurs entuziast, mă apropiasem mult de aceşti sălbatici. Din nefericire, prea tare chiar. Pentru că, de fapt, existenţa lor nefiindu-mi revelată decât în ultimul moment, nu putusem să le dau timpul acela absolut necesar pentru a-i cunoaşte. Resursele precare de care dispuneau, starea de degradare fizică în care ne găseam, eu şi tovarăşii mei, [...] nu-mi permiteau decât un scurt „chiul de la şcoală", în locul unor luni de studii. Erau acolo, pregătiţi să-mi arate obiceiurile, şi credinţele lor, iar eu nu le ştiam limba. Tot atât de aproape de mine ca şi propria-mi imagine în oglindă, puteam să-i ating, dar nu să-i şi înţeleg. Primeam, prin urmare, din parte-le atât recompensa, cât şi pedeapsa. Căci nu era oare vina mea şi a meseriei mele să cred că unii oameni nu sunt întotdeauna oameni ca oricare alţii, că unii merită mai mult interes şi atenţie doar pentru că pielea lor e „colorată" şi obiceiurile lor ne miră? Era, însă, suficient ca eu să-i intuiesc, pentru ca, de îndată, ei să se despoaie de toată stranietatea lor: aş fi putut la fel de bine, atunci, să rămân în satul meu" (*ibid.*, pag. 384).

Etnologul, pare să spună Lévi-Strauss, este prins într-o capcană a dilemei: el îi poate „atinge" pe sălbatici, dar nu-i poate „înţelege"! Suntem departe de optimismul epistemologic al lui Evans-Pritchard. Pentru Lévi-Strauss, e de dorit să se renunţe la proximitatea întâlnirii cercetător - indigen: cercetătorul trebuie să se orienteze mai degrabă către producţia culturală atemporală, precum miturile, ritualul ori literatura, care sunt singurele demne şi în stare de a fi transformate în generalizări, în „universalii". Lumea reală şi concretă se vede, prin urmare, redusă, la Lévi-Strauss, la câteva izomorfisme ori opoziţii de tip binar; actorii sociali se văd „dizolvaţi" în câteva opoziţii formale.

Aşadar, ceea ce îl interesează pe Lévi–Strauss sunt aceste invariante. Tot în *Tristes Tropiques*, el scrie: „Fie că se află în Indii ori în America, călătorul modern e mai puţin surprins decât o arată"(*ibid.*, pag. 95). Diferenţele care-i despart pe oameni sunt doar superficiale, oamenii rămânând mereu oameni. Etnologia devine aici antropologie.

GÂNDIREA INDIGENULUI

Într-un foarte frumos text, Lévi-Strauss caută originea antropologiei la Jean-Jacques Rousseau, ceea ce-l face să scrie în *Tristes Tropiques* că ar fi putut tot atât de bine să rămână în satul său. Căci, scrie Rousseau, starea naturală nu a existat niciodată ca atare, şi atunci analiza trebuie mai degrabă să clarifice natura lucrurilor decât să le arate adevărata origine (1990, pag. 64). Este întocmai ceea ce încearcă să facă Lévi–Strauss, al cărui scop este acela de a descoperi mai curând „fundamentul" sălbatic al gândirii" decât „fundamentele gândirii sălbaticilor". Este, de altfel, ceea ce-i dă lui Lévi-Strauss o dimensiune filosofică deosebită. După cum am mai notat, împreună cu Leach mai înainte, acest mare antropolog aparţine, din mai multe puncte de vedere, tradiţiei antropologice a secolului al XIX-lea. În cărţile sale, el face puţin caz de recentele descoperiri antropologice, iar autorii pe care îi citează aparţin, majoritatea, şi de multă vreme, panteonului antropologiei sociale. În plus, temele abordate aparţin adesea centrelor de interes ale secolului trecut: este, de pildă, cazul totemismului, tratat într-un volumaş dens, *Le Totémisme aujourd'hui*, în care Lévi–Strauss evaluează demersurile etnografice clasice ale fenomenului pentru a ajunge la concluzia că acestea sunt ori nule, ori incomplete şi că, în orice caz, ele nu permit niciodată o percepţie reală a fenomenului. Cu Firth, Radcliffe-Brown şi, mai ales, cu Fortes, au fost făcu-

te progrese, concede el, însă cheia totemismului se găsește, și nu doar din întâmplare, la filosofii Bergson și Rousseau. Dacă Bergson a putut înțelege ce se ascunde în spatele totemismului este pentru că propria-i gândire era, „fără ca el să o știe, în empatie cu cea a populației totemice". Vedem aici reafirmată zădărnicia studiilor de teren sau, în orice caz, impasul la care duc acestea. Căci, dacă Rousseau și Bergson au putut surprinde fundamentul însuși al totemismului, acest lucru a fost posibil pentru că „au verificat pe propria piele diferite moduri de gândire" (Lévi-Strauss, 1972, pag. 151). Astfel, totemismul nu este un stadiu în evoluția societății omenești, ci o oportunitate pentru om de a-și exprima natura umană. Totemismul ca sistem este, deci, o iluzie. El nu este decât o ilustrare deosebită a unor moduri de gândire (*ibid.*, pag. 193), una din primele manifestări ale gândirii simbolice, un mod pentru om de a-și exprima diversitatea și multiplicitatea felurilor sale de a trăi. Trecerea de la natură la cultură este și trecerea de la animalitate la umanitate, și cea de la afectivitate la intelect, la rațiune. Totemismul nu e decât un mod mai special de a consemna această trecere: la urma urmelor, el nu afirmă că un clan ar semăna cu un animal, ci mai ales că două clanuri sunt la fel de diferite ca și două specii de animale, că sunt de alt sânge (*ibid.*, pag. 139). Natura și cultura sunt astfel concepute ca două sisteme de diferențe între care există o analogie formală, care ține de caracterul lor sistematic: grupurile sociale sunt separate unele de altele, dar sunt solidare (Lévi-Strauss, 1962, pag. 154).

Înainte de a continua, nu este tocmai inutil să notăm, deci, că nu realitatea totemismului australian îl interesează pe Lévi-Strauss, ci ideea generală de trecere de la natură la cultură, și, prin urmare, capacitățile proprii ale omului. Astfel, el îi reproșează lui Durkheim de a fi redus proprietățile intelectuale la simple reflectări ale organizației sociale; putem vorbi, deci,

pomenindu-l pe Durkheim, de „primatul socialului asupra intelectului" (1962, pag. 143). Pentru Lévi-Strauss, dimpotrivă, doar categoriile intelectului dau sens realității; spiritul uman constituie obiectul de studiu privilegiat, acesta fiind conceput ca având o existență obiectivă (Leach, 1970, pag. 43); fenomenele empirice nu sunt atunci decât manifestări a ceea ce este posibil, realizări concrete ale capacității spiritului omenesc. Astfel, miturile nu-l interesează pe Lévi-Strauss din punctul de vedere al relațiilor lor cu o anumită organizare socială, ci ca expresii ale unor categorii proprii intelectului uman. În al doilea rând, diferențele de timp și spațiu sunt secundare în raport cu atemporalitatea și universalitatea legilor logice care guvernează spiritul omenesc (1962, pag. 348). Lévi-Strauss nu înțelege, ca atare, să meargă mai departe decât doar etnografia, ci și decât istoria, pe care, de altfel, o și elimină din domeniul antropologiei sociale.

Ideile generale din *Le Totémisme aujourd'hui* sunt continuate într-o lucrare la fel de densă, *La Pensée sauvage (Gîndirea sălbatică)*, în care este reafirmată cu forță ideea potrivit căreia totemismul nu e decât un aspect, un moment al naturii clasificatoare a omului. Deci, nu există nicio dihotomie între noi și omul primitiv:

> „Această „gândire sălbatică" [...] nu este, pentru noi, gândirea sălbaticilor, nici cea a unei umanități arhaice ori primitive, ci gândirea în stare sălbatică ..." (1962, pag. 289).

Această ultimă lucrare are, deci, în vedere perceperea acestei atemporalități și a-spațialități a gândirii sălbatice. Contrar a ceea ce afirmase Lucien Lévi-Bruhl, nu există nicio dihotomie între mentalitatea primitivă și raționalitatea științifică. Imaginea tradițională asupra primitivității, continuă acesta, trebuie

să se schimbe, sălbaticul nefiind nicidecum acea ființă de-abia ieșită din condiția sa animală, dominată de afectivitate și pierdută în confuzia unui univers mistic (1962, pag. 57). Gândirea pe care o calificăm drept primitivă răspunde și ea unor exigențe de ordine (*ibid.*, pag. 17). Această gândire presupune, înainte de toate, a clasa, a opune și a stabili analogii.

Scopul antropologiei este, atunci, acela de a regăsi modurile de funcționare a gândirii sălbatice, legile formale care permit un raport corect asupra realității. În analizele sale, Lévi-Strauss se va strădui, deci, să reducă diversitatea la principii generale, să depășească aparenta confuzie pentru a ajunge la principiile clasificatoare care guvernează miturile, ritualurile ori relațiile de rudenie. Astfel, el va căuta sisteme de opoziții, diversitatea culturală fiind redusă, în acest mod, la un sistem formal de opoziții.

Odată cu Lévi-Strauss, o înțelegem prea bine, antropologia își regăsește scopul prim: acela al unei înțelegeri a naturii omului. Antropologul francez va arunca o nouă punte între filosofie și antropologie. Marii filosofi francezi contemporani vor fi cu toții, de la Sartre la Merleau-Ponty, interesați de opera sa (Delruelle, 1989). În plus, aceasta lărgește în mod considerabil câmpul antropologiei; civilizația noastră nediferind în mod fundamental de cea a sălbaticilor, devenea posibil, dacă nu chiar legitim, ca cercetătorul să se lipsească de ancheta etnografică. Nu e doar o întâmplare dacă analiza structurală se va concentra asupra unor obiecte de studiu care nu cer obligatoriu cine știe ce investiție etnografică, precum studiul miturilor, structura locuințelor ori ritualul.

Prin formalismul său, analiza structurală era și o ultimă încercare de depășire a scepticismului la care condusese etnografia. Ea revigora speranța, întrucâtva pierdută, a unei adevă-

rate ştiinţe a omului. Degajând analiza de subiectul conştient, reducând instituţiile omeneşti la sisteme de opoziţii formale, înţelegând să se centreze asupra explicaţiei inconştiente a fenomenelor sociale, Lévi-Strauss părea a reafirma posibilitatea unui demers ştiinţific. În sfârşit, intelectualismul lui Lévi-Strauss, dar şi perspicacitatea cu care a abordat subiectele cele mai diverse au lărgit câmpul de studiu al antropologiei sociale la domenii atât de diferite unele de altele, precum gătirea mâncării, moda ori basmele. Toate aceste motive explică, în mare parte, extraordinarul avânt pe care l-a cunoscut structuralismul începând cu anii '50 şi până la sfârşitul anilor '70.

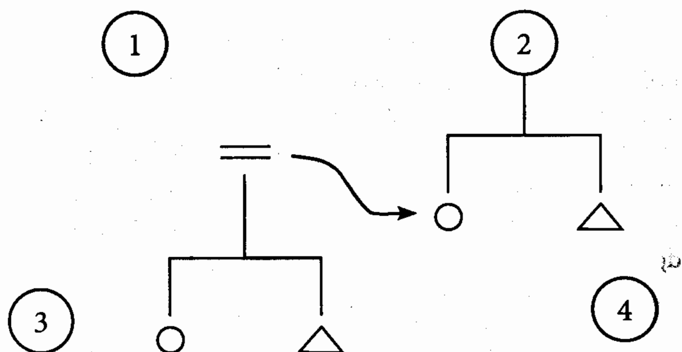
Relaţiile de rudenie

Putem acum reveni la noţiunea de structură, al cărei exemplu de aplicare îl găsim în analiza pe care o încearcă Lévi-Strauss vorbind de relaţia existentă între nepot uterin şi unchi matern. Lévi-Strauss reia analiza lui Radcliffe-Brown, conform căreia relaţia unchi matern–nepot uterin se construieşte în funcţie de tipul de descendenţă. Pentru antropologul englez, ca mod de filiaţie patriliniară, relaţia dintre un individ şi tatăl său este o relaţie de autoritate şi de respect, în timp ce mama este o sursă de afecţiune. Având în vedere principiul de echivalenţă al „direcţiilor" (fraţi şi surori), unchiul după mamă al lui „*Eu*" tinde să fie asociat cu mama sa, în timp ce sora tatălui este temută şi respectată. Într-o societate matriliniară, situaţia e cu totul alta: unchiul după mamă este, în cazul de faţă, distant şi autoritar, în timp ce tatăl este un personaj afectuos şi prietenos. După Lévi-Strauss, această teoretizare reprezintă o primă tentativă de analiză structurală, dar este incompletă: Radcliffe-Brown a degajat elemente de structură, dar nu structura întreagă. Astfel, teoria sa este contrazisă de fapte: la trobriandezi, de exem-

plu, relaţia dintre frate şi soră este foarte distantă şi traversată de numeroase tabuuri. Este, de pildă, deosebit de insultător să spui unui bărbat că seamănă cu sora sa; dimpotrivă, relaţia dintre un bărbat şi soţia sa este aici una tandră, afectuoasă. În anumite societăţi patriliniare, în afară de aceasta, relaţia dintre unchiul după mamă şi nepotul uterin este marcată de distanţă şi respect.

După Lévi-Strauss, problema este, deci, că Radcliffe-Brown nu ia în consideraţie toate elementele structurii. După acesta din urmă, relaţia tată– fiu este opusul relaţiei unchi–nepot. Dacă acest principiu este contrazis de fapte, aceasta este posibil doar pentru că Radcliffe-Brown nu a ţinut seama de toate relaţiile care leagă patru persoane: pentru Lévi-Strauss există o relaţie între tată şi fiu, soţ şi soţie, frate şi soră, unchi matern şi nepot uterin. Relaţia dintre unchiul matern şi nepotul uterin se stabileşte atunci în funcţie de alte trei relaţii. Altfel spus, relaţia avunculară depinde de relaţia de alianţă (soţ–soţie), de relaţia de consangvinitate (frate–soră) şi de relaţia de filiaţie (tată–fiu).

Într-adevăr, analizând patru societăţi, observăm că există un raport precis între aceste patru relaţii. Societăţile trobrianzilor, ale triburilor cercheze din Caucaz, tonga şi ale lacului Kutubu din Noua Guinee oferă toate combinaţiile posibile ale acestor patru relaţii. Fie, deci, următoarele patru relaţii:



Dacă atribuim semnul + unei relaţii afectuase şi semnul – unei relaţii distante, obţinem următorul tabel:

	1	2	3	4
Trobrianzi	+	–	+	–
Tonga	+	–	–	+
Cerchezi	–	+	–	+
Lacul Kutubu	–	+	+	–

Acest tabel lasă să apară o adevărată structură, adică o corelare între patru relaţii. Această corelare ne permite să putem defini o lege: relaţia dintre unchiul matern şi nepot (4) este, faţă de relaţia frate - soră (2), ceea ce relaţia tată – fiu (3) este faţă de relaţia soţ – soţie (1). Între fiecare din cele două generaţii în cauză există mereu o relaţie pozitivă şi una negativă.

În altă ordine de idei, notează Lévi-Strauss, această structură de rudenie este cea mai simplă care se poate imagina. Altfel zis, orice familie cuprinde cel puţin un tată, o mamă, un copil şi un frate al mamei. În orice societate omenească, 3 tipuri de relaţii familiale trebuie obligatoriu să fie prezente: o relaţie de consangvinitate, una de alianţă şi una de filiaţie. Această combinaţie decurge din universalitatea prohibiţiei incestului. Interzicându-i-se unui individ să se căsătorească cu rude apropiate, prohibiţia incestului îl obligă să caute o femeie în altă familie. Interzicerea incestului nu este atunci decât faţa negativă a reciprocităţii care subîntinde orice societate. În atari condiţii, fratele mamei nu mai este un element extrinsec structurii familiale, ci un component esenţial, ca reprezentant al grupului în care un bărbat şi-a luat o soţie. Interdicţia incestului nu este, deci, decât expresia negativă a unei reguli de schimb.

Ca atare, schimbul pecetluieşte un fel de alianţă între două grupuri. Schimbând între ele femei, două grupuri devin, oarecum, solidare şi interdependente în ceea ce priveşte supravieţuirea fiecăruia dintre ele. În afară de aceasta, un astfel de schimb asigură o anumită pace între grupuri; nu încerci, într-adevăr, să extermini grupuri ale căror femei sunt fetele noastre şi ale căror fete sunt potenţialele noastre soţii. Căsătoria şi schimbul de femei pecetluiesc, deci, o alianţă între două grupuri.

În lucrarea sa magistrală, *Les Structures élémentaires de la parenté (Structurile elementare ale rudeniei)* (1949), Lévi-Strauss se va strădui să arate că schimbul de femei este principiul care fundamentează formele de căsătorie a numeroase societăţi. În anumite societăţi, acest lucru sare în ochi: sunt acelea în care doi bărbaţi fac schimb de surori. Totuşi, Lévi-Strauss continuă, afirmând că schimbul este şi cheia explicaţiei căsătoriei cu verişoara încrucişată. În lumea întreagă, întâlnim, într-adevăr, numeroase societăţi care nu se mulţumesc numai să desemneze cu ce femei nu te poţi căsători (interdicţia incestului), dar care au, în plus, o regulă pozitivă de căsătorie, cu alte cuvinte, care determină cu ce femeie un bărbat trebuie să se căsătorească. În al doilea rând, aceste societăţi desemnează nu numai soţia de dorit pentru un individ, în afară de aceasta, soţia preferenţială este şi o rudă apropiată, adică dintre verişoarele încrucişate dinspre mamă (matrilaterale) ori dinspre tată (patrilaterale).

Dacă această practică - *a priori* deosebită – se regăseşte în lumea întreagă, ne putem întreba dacă nu cumva ea este expresia unui principiu fundamental al oricărei societăţi umane. De ce, într-adevăr, societăţi care nu au mare lucru în comun prescriu o astfel de regulă? După Claude Lévi-Strauss, să ţi se interzică căsătoria cu femei apropiate ţie înseamnă că ele sunt

accesibile unor bărbaţi mai îndepărtaţi: înseamnă, deci, să faci din uniunea dintre sexe o alianţă matrimonială. „Căsătoria preferenţială" permite, ca atare, să se instaureze o comunicare între grupuri, căci fiecare căsătorie este o reproducere a căsătoriilor anterioare şi, prin urmare, fiecare căsătorie întăreşte alianţa care este pecetluită între două grupuri.

O critică constructivă şi fecundă a teoriei lui Lévi-Strauss o întâlnim la un alt cercetător francez prestigios, sociologul Pierre Bourdieu. Acesta din urmă notează, nu fără „stupefacţie", că ceea ce era prezentat în calitate de căsătorie tipică în societăţile arabo-berbere, adică „regula", nu reprezenta, în practică, decât 5% din uniunile matrimoniale (Bourdieu, 1987, pag. 18). Această observaţie l-a condus la reconsiderarea premiselor structuraliste, în special prin „reintroducerea agenţilor". Pe deasupra, el a notat că cei care practicau efectiv căsătoria preferenţială invocau motive foarte diferite pentru a o justifica (*ibid.*, pag. 31). Acest lucru a făcut să se nască ideea că există strategii sociale şi, specific, strategii matrimoniale: „Acolo unde toată lumea vorbea de „reguli", de „model", de „structură", puţin cam la întâmplare, aşezându-se într-o perspectivă obiectivistă, cea a lui Dumnezeu-tatăl privindu-i pe actorii sociali ca pe nişte marionete, ale căror structuri ar fi firele", Bourdieu, dimpotrivă, a considerat că „agenţii sociali" nu erau nişte „automate reglate precum nişte orologii", după legi mecanice, pe care ei înşişi nu le înţeleg. Astfel, el a operat trecerea de la regulă la strategii. Noţiunea de strategie marchează o anumită ruptură în raport cu structuralismul, căci presupune un efort de inventivitate permanent, în scopul adaptării la situaţii infinit variate (*ibid.*, pag. 79). Astfel, strategiile matrimoniale rezultă, la rândul lor, din sensul jocului care vizează cea mai bună alegere posibilă. Noţiunea de habitus, centrală la

Bourdieu, constă, de pildă, tocmai în realizarea unor „conduite reglate şi regulate, în afara oricărei referinţe la reguli".

MITOLOGIA

O parte importantă a operei lui Lévi-Strauss este consacrată studiului miturilor. Un mit este o anumită povestire despre trecut, care serveşte pentru a justifica o acţiune ori o instituţie prezentă. El se referă la evenimente care au avut loc cu mult timp în urmă. Într-un mit, ceea ce contează nu sunt cuvintele, ci povestirea, istorisirea. În acest sens, pe „scara" modurilor de expresie lingvistică, mitul se situează la antipozii poeziei. Poezia este o formă de discurs ce nu poate fi tradusă, în timp ce valoarea mitului persistă şi în cele mai proaste traduceri. Substanţa mitului nu stă în stil, în sintaxă ori în cuvintele care sunt utilizate. Semnificaţia sa trebuie căutată dincolo de cuvinte, este ceva ce rămâne neschimbat chiar şi atunci când mitul este tradus ori povestit de un alt povestitor. Astfel, el poate fi spus în multiple moduri, parafrazat, condensat, lărgit, scurtat, fără ca, pentru aceasta, valoarea să-i fie modificată. Tocmai din acest motiv, mitul poate fi opus poeziei, care nu suferă nici cea mai mică schimbare. Studiul mitului trebuie, deci, să pună în lumină ceea ce rămâne neschimbat atunci când mitul este extins, tradus ori modificat, adică structura acestuia.

Înainte de Lévi-Strauss, mitul era analizat mai ales ţinând seama de contextul său cultural. Se afirma că un mit nu putea fi înţeles decât dacă era pus în raport cu societatea în care apărea.

După Lévi-Strauss, această interpretare este greşită, căci acelaşi mit poate fi regăsit în societăţi complet diferite. Prin urmare, pentru a releva o schemă structurală persistentă, miturile trebuie studiate prin ele însele, fără a face referire la contextul lor social. Un mit poate părea complet iraţional: el poate răstur-

na realitatea, insista asupra unor detalii aparent absurde, relata evenimente fără logică ori continuitate aparente. În mit, lucrurile extraordinare devin banale, relaţiile cele mai ciudate devin curente: păsările au relaţii sexuale cu oamenii, copiii se nasc din fructe sau din râuri, lumea întreagă este distrusă de foc, un erou zboară la cer, animalele vorbesc şi se comportă ca oamenii, peştii se aventurează departe de apă, iar vânatul fumează pipă.

Pe de altă parte, la fel de remarcabil este faptul că miturile se regăsesc la toate societăţile pământului. Dincolo de haosul de anecdote şi de detalii, dincolo de alegorie, nu trebuie oare să încercăm să descoperim căror principii de raţionament, cărui mod de gândire le răspunde mitul? După Lévi-Strauss, într-adevăr, mitul este o categorie a spiritului omenesc, unul din modurile sale de exprimare. Mai multe societăţi pot povesti mituri pe aceeaşi temă, de exemplu cea a descoperirii focului. Lévi-Strauss afirmă că aceste diferite teorii trebuie considerate ca tot atâtea versiuni ale aceluiaşi mit. Ceea ce face că toate transformările mitului nu sunt utile decât în măsura în care pun în lumină structura comună.

Deci, pentru Lévi-Strauss, există un sens ascuns în spatele nonsensului, mesajul mitului privind cel mai adesea rezolvarea unei contradicţii. Miturile, în ciuda extremei lor diversităţi aparente, formează o unitate, în sensul în care putem trece de la unul la altul pentru a pune în evidenţă raporturile care le unesc.

Putem ilustra toate acestea printr-un exemplu. Anumite mituri povestesc originea focului de la bucătărie. Este vorba aici de un erou căutător de păsări, care se regăseşte blocat în vârful unui copac ori al peretului unei stânci, în urma unei dispute cu un cumnat de-al său. Este eliberat de un jaguar şi, trecând

prin tot felul de peripeţii, aduce părinţilor săi focul al cărui stăpân era jaguarul. Acesta din urmă apare, de altfel, ca un aliat al oamenilor prin căsătorie, femeia-jaguar fiind o ființă umană. Un alt grup de mituri povesteşte originea cărnii. Este vorba, aici, de eroi supraomeneşti, care sunt în conflict cu oamenii cărora le sunt aliaţi prin căsătorie (cărora li s-au dat surorile drept soţii). Oamenii refuză să le furnizeze hrana la care aceştia au dreptul ca „donatori" de femei. Drept pedeapsă, eroii îi transformă în porci-sălbatici.

În primul grup de mituri, avem două relaţii caracteristice:

1) eroul uman / jaguarul;
2) animalul binevoitor / omul.

Eroul intervine ca reprezentant al grupului uman din care provine jaguarul.

În al doilea grup de mituri, găsim tot două relaţii caracteristice:

1) eroul suprauman / omul;
2) omul răuvoitor / animalul.

Relaţia 1 este una specifică aliaţilor prin căsătorie: om/jaguar şi supraom/om, dar există un fel de răsturnare, omul fiind o dată erou, o dată victimă. Şi în relaţia 2 există o răsturnare a termenilor: calificativul „binevoitor" este transformat în contrariul său, iar termenii „om" şi „animal" sunt permutaţi.

Pe de altă parte, raportul dintre temele acestor două grupuri este metonimic. În primul grup, este vorba de originea focului, instrument de care se foloseşte arta culinară. În al doilea grup, este vorba de originea cărnii (reprezentată de porcii-sălbatici, consideraţi drept un vânat superior), deci de ceea ce serveşte drept materie artei culinare.

Miturile studiate pot fi luate în considerare pe mai multe planuri: există registrul culinar, registrul cosmologic (rapor-

tul cer–pământ, conjuncţiile astrale...), registrul sociologic (relaţiile prin alianţă), registrul zoologic (clasificarea animalelor, culoarea păsărilor etc.) şi, în sfârşit, registrul acustic (opoziţia tăcere–zgomot, clasificarea zgomotelor şi a atributelor proprii fiecărui fel de zgomot). Între toate aceste registre, există o omologie, de vreme ce regăsim în fiecare structuri asemănătoare. Astfel, în fiecare registru, întâlnim relaţii de opoziţie, dar şi intervenţia unor elemente mediatoare. În registrul culinar, de exemplu, avem opoziţia carne crudă/carne gătită, dar şi descoperirea focului care asigură trecerea de la una la alta. În registrul cosmologic, avem opoziţia dintre o conjuncţie totală soare-pământ (care ar genera o lume putredă). Din nou, focul din bucătărie este aici elementul mediator: este un foc care nu arde, ci, dimpotrivă, face hrana comestibilă.

Când apropiem diferitele registre astfel încât să putem sesiza schema comună după care acestea sunt structurate, ne dăm seama că toate exprimă aceeaşi funcţie de mediere: sub forme diverse, servindu-se de materiale împrumutate din domenii aparent foarte străine unele de altele, toate miturile studiate vorbesc despre instaurarea şi semnificaţia culturii mediatoare între natură (supra-umană) şi lumea sacră (supra-umană). Astfel, analiza întreprinsă reuşeşte să facă să apară, sub forma diversităţii povestirilor, o semnificaţie centrală, care eliberează adevăratul conţinut al miturilor. Făcând-o perceptibilă sub o formă ilustrată – e vorba de semnificaţia culturii – , mitul îi permite omului să se înţeleagă pe sine, să-şi definească situaţia, să se erijeze în fiinţă mediatoare, înrădăcinată în cultură, dar, în acelaşi timp, capabilă de a instaura o ordine de reguli şi de simboluri, care nu este cea din natură, legată de lumea forţelor supraomeneşti. În mit, omul îşi spune om, fiinţă culturală.

În *La Geste d'Aswidal*, una din analizele sale cele mai cunoscute, Lévi-Strauss arată că mitul poate, în acelaşi timp, să reflecte realitatea pe anumite planuri (în acest caz, pe planurile geografic şi economic) şi să o contrazică pe alte planuri: pe planurile cosmologic şi sociologic, există, de exemplu, o reîntoarcere - răsturnare a realităţii. Prin urmare, mitul nu este o pură reflectare a realităţii. În mod fundamental, acesta dă la iveală o serie de opoziţii, de tip geografic, economic, sociologic şi cosmologic. Structura miturilor este, deci, făcută din opoziţii precum mamă/fiică, aval/amonte, nord/sud, ucigaş/vindecător etc. Aceste opoziţii sunt, de fiecare dată, de netrecut, iar întreaga povestire poate fi redusă la o opoziţie fundamentală, la un conflict între reşedinţa matrilocală şi cea patrilocală. Eroul este forţat să se întoarcă la reşedinţa patrilocală. În ultimă instanţă, mitul imaginează poziţii extreme pentru a le demonstra caracterul fals. Speculaţia mitică are în vedere să justifice realitatea, dovedind că situaţia contrară nu este viabilă: mitul exprimă, deci, un fel de ontologie indigenă, şi anume că singurul „fel" pozitiv al fiinţei constă într-o negaţie a non-fiinţei.

Analiza miturilor lui Lévi-Strauss reprezintă, fără îndoială, o contribuţie esenţială la antropologia socială. Încercând să facă ordine într-un ansamblu difuz, incoerent, să dea un sens unui discurs la prima vedere fără nicio logică, căutând o interpretare coerentă şi arătând că structura mitului se ascunde în spatele diferitelor variaţii ale acestuia, Lévi-Strauss a deschis, cu siguranţă, noi căi de cercetare. Totuşi, după cum notează Mary Douglas (1967, pag. 59), decupajul şi opoziţiile lui Lévi-Strauss sunt arbitrare, mitul neputând fi redus la un „simplu mesaj de arhitectură a spiritului uman" (în Leach, 1970, pag. 60). De altfel, această critică se poate adresa ansamblului teoriei structuraliste, iar, după cum o rezumă foarte bine Leach,

„afirmaţia potrivit căreia antropologia se raportează doar la fenomenele mentale inconştiente este întru totul de neacceptat" (1982, pag. 35). Este adevărat, însă, şi faptul că această afirmaţie nu este esenţială nici în cazul analizei structurale, după cum bine arăta Louis Dumont când afirma că „piatra de încercare" a antropologiei sociale „este ceea ce cred şi gândesc oamenii" (1966, pag. 56).

Structuralismul a deschis, fără doar şi poate, noi perspective de cercetare. Atunci când se îndepărtează de empirism, el tinde să se îndepărteze şi de antropologia socială, devenind, prin urmare, filosofie ori ideologie. Lévi-Strauss însuşi pare să ezite între etnologie şi antropologie, între cunoaşterea realităţii sociale şi cercetarea universaliilor spiritului uman. Discipolii săi cei mai luminaţi şi cei mai străluciţi, precum Louis Dumont, au optat, fără ezitare, pentru prima cale, aplicând principiile analizei structurale la studiul unor societăţi concrete. Tocmai pe această cale, structuralismul va marca antropologia socială cu o amprentă de neşters.

6
ANTROPOLOGIA MARXISTĂ

Marxismul a exercitat o influenţă profundă asupra gândirii occidentale şi, ca toate celelalte ştiinţe, etnologia nu a scăpat nici ea influenţei sale. Trebuie, totuşi, să constatăm că etnologia modernă s-a constituit, de-a lungul secolului al XX-lea, pe baze care păreau total opuse teoriei marxiste. Funcţionalismul, în special, ca de altfel şi culturalismul american s-au construit pe o puternică opoziţie aplicată evoluţionismului şi presupunerilor sale de ordin intelectual. Printre tezele evoluţioniste, cea care displăcea profund etnologilor era, fără îndoială, ideea unei ierarhizări a societăţilor, mergând de la cea mai sălbatică la cea mai evoluată. Această respingere a vechilor teorii a fost, inevitabil, însoţită de o valorizare a lumii primitive de îndată ce etnologia încerca să scoată în evidenţă complexitatea, bogăţia şi inteligenţa societăţilor asupra cărora aceasta se apleca. În plus, observaţia participantă şi aparatul conceptual al etnologilor, favorizând o perspectivă sincronă, puneau accentul pe structura socială şi pe utilitatea instituţiilor sociale, adică pe ideea că totul, în cadrul unei societăţi, concurează la bunul mers al ansamblului. Societatea devenise un scop în sine, un ansamblu integrat şi stabil. În sfârşit, afirmând că scopul final al antropologiei era cercetarea punctului de vedere indigen, a viziunii sale despre lucru şi a reprezentărilor sale, Malinowski orienta ştiinţa antropologică spre o concepţie mai degrabă

idealistă asupra lumii; etnologii au valorizat, la rândul lor, mai mult simbolurile, fenomenul religios şi rudenia decât formele economice ale vieţii sociale. Chiar şi atunci când se interesau de factorul economic, acest lucru se făcea adesea prin categorii precum darul, ei preferând să studieze circulaţia bunurilor de „prestigiu" decât cultura legumelor. La acest lucru se adaugă faptul că relativismul cultural, care a devenit un fel de credinţă a etnologilor, era incompatibil cu o perspectivă a dezvoltării şi se arăta deosebit de îndărătnic faţă de ideea că ar putea exista o oarecare superioritate, chiar din punct de vedere tehnologic. Această simpatie arătată populaţiilor studiate şi voinţa de a re-valoriza viaţa primitivilor se împăcau greu cu perspectiva de transformare necesară, ce caracterizează atât marxismul, cât şi studiile despre dezvoltare. Pe scurt, exista un fel de hiat între raţiunea etnologică şi gândirea marxistă. Această incompatibilitate relativă nu era totuşi de netrecut: numeroşi etnologi au devenit din ce în ce mai critici faţă de axiomele teoretice ale funcţionalismului şi în special faţă de refuzul de a cerceta istoricitatea oricărei societăţi umane. Transformările lumii contemporane şi mai ales procesul de decolonizare puneau, o dată în plus, probleme noi cercetătorilor, care nu se mai puteau mulţumi să-şi considere obiectul de studiu ca fiinţând „în afara timpului".

O FILOSOFIE A ISTORIEI

Marxismul este o filosofie a istoriei care pune accentul pe lupta de clasă ca mijloc de a depăşi formele învechite ale societăţii şi care se înscrie într-o perspectivă materialistă, conform căreia relaţiile şi forţele de producţie sunt factorii determinanţi ai unui grup social şi ai transformărilor sale ineluctabile.

Societatea este înainte de toate percepută ca un „mod de producţie" sau un fel de a produce, relaţiile de producţie fiind acelea care constituie „baza" oricărui grup social. Teoria marxistă este, bineînţeles, o formă de materialism, de vreme ce consideră că ideile sunt reflectarea relaţiilor de producţie. Marx se opunea, astfel, idealismului lui Hegel, care vedea în dezvoltarea ideilor însuşi izvorul schimbării istorice. După Marx, existenţa nu este determinată de conştiinţă, ci, invers, conştiinţa este determinată de existenţă. Aceste elemente arată cât de îndepărtat era marxismul, prin principiile sale, de etnologia clasică, îndepărtare care se face deseori resimţită în practică.

Aceste dificultăţi nu s-au transformat, totuşi, în incompatibilităţi de netrecut. Marx şi Engels înşişi au fost interesaţi de „societăţile fără clase" şi de problemele pe care acestea din urmă le puneau vizavi de concepţia lor generală despre societate. Acest interes a fost preluat din plin de anumiţi etnologi care au încercat, la rândul lor, să rezolve enigma societăţilor precapitaliste. Marx şi Engels sunt cei care ne vor îndruma paşii în această încercare de a înţelege ce contribuţie a putut aduce marxismul la studiul societăţilor primitive.

După cum am văzut ceva mai sus, ideile lui Marx şi ale lui Engels asupra societăţilor primitive au fost influenţate de Lewis Morgan şi de teoria evoluţionistă în general, care, din multe puncte de vedere, nu era foarte îndepărtată de propriile lor concepţii. Interesul lui Marx şi al lui Engels pentru societăţile primitive era dublu: pe de o parte, ei sperau să găsească în aceasta o confirmare a teoriei lor generale despre istorie; pe de altă parte, căutau şi urmele unor moduri de viaţă complet diferite, care contraziceau principiile înseşi ale economiei capitaliste şi ale exploatării omului de către om, pentru a arăta că acestea nu erau inevitabile. Unul din punctele importante

ridicate de absenţa claselor este acela de a şti dacă, în acest caz, relaţiile de producţie continuă să fie hotărâtoare.

Marx (1818 – 1883) şi societăţile fără clase

În *Manifestul Partidului Comunist*, Marx afirmă că istoria tuturor societăţilor nu e decât istoria luptei de clasă. Urmând acest criteriu, el nici măcar nu va lua în considerare societăţile care nu au clase sociale: or sesizăm, de la bun început, problemele pe care această absenţă le poate ridica. Pentru Marx, într-adevăr, schimbarea socială este rezultanta conflictelor şi a contradicţiilor crescânde dintre clasele sociale, teoria sa devenind, prin urmare, inoperantă în absenţa noţiunii de clasă socială. Dar, în acelaşi timp, Marx înţelege să explice şi cum istoria omenirii fusese o istorie a exploatării omului de către om, pentru a se ajunge, în cele din urmă, la încetarea acestei nedreptăţi şi, implicit, la eliberarea omenirii; în consecinţă, omul primitiv, ca martor al zorilor umanităţii, trebuia în mod necesar să-şi găsească un loc privilegiat în această reconstrucţie.

În *Ideologia germană*, Marx este interesat, pentru prima dată, de evoluţia societăţilor, respingând tendinţa, pe care o regăsim la majoritatea autorilor, de a le clasa în funcţie de un mod de administrare politică, de exemplu „democraţie", „monarhie" etc. După Marx, pentru a împărţi societăţile în categorii, trebuie să recurgem la nişte realităţi mult mai profunde, adică la modul lor de a produce bunuri materiale. O societate, după el, este, înainte de toate, un mod specific de a produce, altfel spus, un mod de producţie, o adunare de persoane capabile să organizeze producţia de bunuri materiale. Un alt punct esenţial notat de Marx este acela că oamenii nu sunt, însă, neapărat şi conştienţi de această importanţă a organizării producţiei ca un mijloc de a-i defini. Acest lucru este adevărat mai ales

atunci când sistemele de producţie sunt bazate pe exploatare, exploatare care este adesea mascată de „ideologii" (de exemplu, religia) care îi menţin pe indivizi într-o stare de supunere, obligându-i, astfel, să muncească. Este vorba aici de un element destul de important al gândirii marxiste: adevărul nu se regăseşte în conştiinţa indivizilor, ci în raporturile de producţie, care sunt în mod special ascunse şi a căror descoperire este atât sarcina analistului, cât şi a organizaţiilor politice. Această concepţie respinge întrucâtva ideea unei libertăţi individuale şi, plecând de aici, a unei democraţii politice; ea subînţelege, de asemenea, faptul că există mai multe feluri de adevăr, în special cel al avangardismului revoluţionar. Ne putem întreba dacă această manie de a hotărî ce e bun pentru popor nu e înscrisă în teoria marxistă, ceea ce ar explica excesele la care aceasta a condus în mod sistematic. De altfel, putem reaminti că individul nu-şi găseşte decât un loc foarte limitat în această teorie: el nu e niciodată conceput decât ca reprezentant al unei clase. Pe plan antropologic, acest lucru nu arată şi decalajul dintre observaţia participantă, care se bazează pe cuvântul rostit de indigeni, şi o perspectivă cu mult mai teoretică, ce constă în a căuta o cauzalitate ultimă, dincolo de conştiinţa actorilor. Altfel spus, pentru etimologia marxistă, credinţele şi felurile de a gândi ale oamenilor nu constituie un obiect de studiu în sine, căci nu vor fi privite decât ca expresie a raporturilor economice. După Maurice Bloch, această voinţă de a depăşi sau chiar de a ignora conştiinţa individuală nu trebuie minimalizată: ea este, de la bun început, o originalitate a teoriei marxiste, prezentă în toată opera lui Marx (1983, p. 23).

Marx adaptează schemele evoluţioniştilor, căutând nu evoluţia instituţiilor, ci a societăţii, în ansamblul său. După el, primul mare stadiu al umanităţii este stadiul tribal, care se

distinge prin 3 sub-stadii ce punctează zorii omenirii: 1. vânătoarea şi pescuitul, 2. creşterea animalelor, 3. agricultura. Această progresie implică o creştere a diviziunii muncii şi, prin urmare, a inegalităţii. În istorie, Marx caută, într-adevăr, cauzele inegalităţii printre oameni, pentru a putea revela mijloacele care le-ar putea pune capăt. La origine, oamenii trăiesc în familii relativ egalitare, dar, treptat, excluderea unor categorii (la început femeile şi copii) de la posesia mijloacelor de producţie antrenează forme de proprietate privată care, cred Marx şi Engels, conţin germenii exploatării, în special în ceea ce priveşte folosirea muncii altuia. Această relaţie dintre proprietatea privată şi exploatare este postulatul central al teoriei marxiste, ea fiind crucială şi în proiectul politic al marxismului, care are în vedere eliminarea proprietăţii private, şi, implicit, încetarea exploatării omului de către om. Pentru a reveni la schema dezvoltării, diviziunea muncii creşte odată cu tehnologiile tot mai complexe. Orice diviziune a muncii, după Marx, creează obligatoriu inegalitate.

La sfârşitul epocii tribale, două soluţii se prezintă: societatea evoluează fie spre „state urbane", fie spre feudalism. Alegerea se face în funcţie de densitatea populaţiei, deoarece feudalismul se dezvoltă mai degrabă în sânul unei lumi rurale, în timp ce oraşele au nevoie de o mai mare concentrare de populaţie. În statele urbane care caracterizează, de exemplu, societăţile antice, găsim primele forme de clase sociale, adică opoziţia dintre cetăţeni şi sclavi. Concentrarea de proprietate devine maximă, însă cetăţenii nu se împart ei înşişi în clase. Feudalismul, dimpotrivă, este în esenţă rural şi nu vom vedea dezvoltându-se aici oraşe decât mai târziu; aceste oraşe vor fi, de altfel, opuse satelor. Ele vor cunoaşte încercări de punere în comun a producţiei, însă, în acelaşi timp, această dezvoltare

va fi însoţită de apariţia masivă a şerbilor, care vor, astfel, să se elibereze de starea lor anterioară.

Trecerea la capitalism constituie etapa următoare a dezvoltării societăţilor. Aceşti muncitori, fugind de asuprire, vor forma „embrionul" proletariatului, care va caracteriza capitalismul: proletariatul este, într-adevăr, constituit din „muncitori liberi", adică din cei care nu mai sunt legaţi de glie, dar care nu sunt în posesia mijloacelor de producţie şi care, prin urmare, nu au altă soluţie pentru a supravieţui decât să-şi vândă forţa de lucru. Toate mijloacele de producţie (pământul, uneltele, materiile prime, atelierele) erau privatizate. „Libertatea" acestor muncitori nu este, în realitate, decât o dependenţă de cei care deţineau aceste mijloace de producţie. Totuşi, această dependenţă este în contrast cu cea a şerbilor şi a sclavilor, prin aceea că nu este nici permanentă, nici personală. Dintr-un anumit punct de vedere, situaţia proletarului este mai rea decât cea a sclavului, care are legături personale cu stăpânul său, în timp ce capitalistul nu întreţine nicio relaţie de acest gen cu muncitorii săi.

Mişcarea istoriei se face, la Marx, urmând un proces pe care acesta îl numeşte „dialectic", adică o dezvoltare provocată de conflicte şi de contradicţii care duc spre soluţii provizorii, care se transformă imediat, la rându-le, în contradicţii noi, care trebuie şi ele rezolvate. Marx respinge materialismul vulgar, după care ar exista o legătură directă cauză-efect între baza economică, infrastructură şi suprastructuri. După el, ideile au o cauză ultimă, care se regăseşte în economic, dar se bucură, la rândul lor, de o anumită autonomie, intervenind în procesul dialectic de schimbare. Ameliorarea tehnicilor antrenează, după Marx, o creştere a inegalităţilor, conducând, astfel, la şi mai puternice diferenţieri sociale. Aceste diferenţieri tot mai acute

determină formarea claselor sociale, între care clasa dominantă ajunge să-şi impună ideile ansamblului societăţii. Această ideologie ascunde adevăratele raporturi sociale, opacizându-le, de vreme ce ideologia dominantă este adaptată nevoilor clasei dominante. Ea nu este consensuală decât prin impunere. Pentru clasele inferioare, ea este „falsă conştiinţă", prin aceea că serveşte procesele dominante. Adesea, Marx numeşte această „falsă conştiinţă" „ideologie": expresia claselor dominante şi opozanta unei reprezentări „ştiinţifice" a realităţii. Statul, dreptul sau ceea ce ei numesc „aparatele ideologice ale statului" sunt expresii ideologice, nefiind, deci, decât instrumente de dominare în mâna claselor dominante.

Diferenţa importantă dintre marxism şi funcţionalism, care a prevalat multă vreme în etnologie, ţâşneşte la lumină. Funcţionalismul consideră, într-adevăr, societatea ca un ansamblu structurat şi integrat, în timp ce marxismul o reprezintă, dimpotrivă, ca o opoziţie între clase cu interese divergente, dacă nu antagoniste, istoria devenind, înainte de toate, geneza luptei dintre clase. Mai trebuie reamintit că marxismul nu a fost doar un demers intelectual: el se dorea mai ales un instrument politic de eliberare a claselor sociale. Marx însuşi era angajat într-un dublu proces: pe de o parte, teoretiza, încercând să scoată la lumină o adevărată înţelegere a mecanismelor de dominaţie; pe de altă parte, teoretizarea servea drept fundament constituirii unei lumi mai bune şi mai drepte. *Manifestul Partidului Comunist*, care a apărut în 1848, este, fireşte, tipic pentru acest al doilea aspect al acţiunii lui Marx, care înţelegea nu doar să gândească lumea, ci să şi o transforme. Totuşi, *Manifestul* conţine câteva consideraţii esenţiale, ca de exemplu cea în care Marx afirmă că „istoria tuturor societăţilor care au existat nu este decât istoria luptei de clasă". Omul liber şi scla-

vul, patronul şi muncitorul, într-un cuvânt opresorul şi oprimatul au fost mereu în conflict constant şi au dus o luptă, când ascunsă, când pe faţă, care de fiecare dată ducea fie la o reconstrucţie a societăţii în ansamblul ei, fie la dispariţia comună a celor două clase rivale. Nu va fi menţionată niciodată îndeajuns importanţa acestui citat ca simptomatic pentru o anumită concepţie asupra socialului (o putem, de exemplu, compara cu acea concepţie durkheimiană asupra societăţii).

Zece ani mai târziu, Marx este exilat la Londra, găsindu-se, astfel, întrucâtva la adăpost de marile mişcări sociale. Revine, aşadar, la consideraţii mai teoretice, în special atunci când lucrează la un manuscris care se va numi *Grundrisse*, „fundamente", şi care conţine un capitol important consacrat „formaţiunilor sociale precapitaliste". În societăţile agricole, notează acesta, proprietatea este, la început, colectivă. Omul aparţine tribului şi nu are acces la pământ decât în funcţie de această apartenenţă colectivă. Ajunge să fie membru al grupului ca să aibă pământ. Viaţa nu are sens decât ca membru al grupului. Acest punct de vedere se opune teoriilor economiştilor clasici şi utilitariştilor care îl văd pe primul om ca pe o fiinţă singulară, zbătându-se să facă faţă naturii. Marx încearcă, dimpotrivă, să înţeleagă specificul relaţiilor sociale în afara sistemului capitalist. Propune, astfel, o serie de modele, de mari tipuri, care pot caracteriza relaţiile sociale precapitaliste. Aceste modele bazate pe producţie şi pe proprietate iau numele de „moduri de producţie".

„Modul de producţie germanic", este, după el, un model specific de dezvoltare al unei economii agricole. El se bazează pe existenţa unor mari grupuri familiale independente, care trăiesc pe un teritoriu dat. Caracteristica originală a acestui mod de producţie este legătura dintre rudenie şi teritoriu: familiile

trăiesc aici pe un teritoriu dat, iar dreptul în comun asupra pământului revine unor grupuri familiale. Marx era cu siguranță influențat de concepțiile romantice ale epocii, care insistau pe caracterul specific și ireductibil al vechilor comunități germanice. Putem compara acest sistem cu un altul, pe care Marx îl numește „modul de producție asiatic". Marx dorea în special să evite capcana „eurocentrismului" și, prin urmare, era interesat de ceea ce se întâmpla în China, India ori în Indonezia. După el, sistemele asiatice erau caracterizate prin existența unor comunități țărănești tradiționale și comunale pe care venea să se grefeze un stat, a cărui natură era mai degrabă despotică. Această articulare ilustrează, pentru Marx, o situație în care apariția unui stat centralizat nu pune capăt existenței comunităților țărănești. În modul de producție asiatic, statul este perceput ca proprietarul ultim al pământului, care, totuși, este cultivat în comun, exact ca în comunitățile țărănești. În formele tradiționale, statul este reprezentat simbolic, regele apărând, de exemplu, ca un tătuc binevoitor, care dă pământ supușilor săi. Statul face și obiectul unei devoțiuni, regele fiind, de pildă, asociat zeilor. Totuși el se transformă ușor în despot, iar ideologia dominantă împiedică comunitățile de a-i pune puterea sub semnul întrebării. Marx încerca astfel să împace două evidențe majore în Orient, și anume existența unor comunități sătești și cea a tiranului. El mai încerca să pună, astfel, în lumină și o altă idee puternic ancorată în plin secol XIX, și anume stagnarea multimilenară a societăților asiatice. De ce societățile asiatice nu se schimbau? Răspunsul, după Marx, se găsește în însăși esența modului de producție: contrar a ceea ce se întâmplase în statele-orașe ale Antichității sau chiar în feudalism, apariția modului de producție asiatic nu avusese loc pe ruinele sau pe baza distrugerii comunităților sătești, ci, dimpotrivă, articulându-le pe acestea cu un stat centralizat. Cum legitimarea

regelui şi a statului se regăseşte în cadrul acestor comunităţi, statul nu are niciun interes să le distrugă, ci să le păstreze ca atare. Altfel spus, statul încurajează menţinerea unui sistem vechi şi împiedică forţele noi să strângă bani şi să evolueze în sânul acestor societăţi. În plus, nesfârşitele intrigi şi conflicte de la curte nu aveau nicio repercusiune asupra maselor comunitare.

În acest cadru, fără îndoială, trebuie să înţelegem punctele de vedere ale lui Marx asupra colonizării Indiei. În anii '50, el a scris un anumit număr de articole asupra acestei probleme în *New York Daily Tribune*. Chiar dacă denunţă excesele colonizării britanice, el subliniază şi rolul jucat de aceasta în distrugerea fundamentelor înseşi ale regimului social din India (Marx, s.d., p. 37). Britanicii au introdus aici principiile liberei concurenţe care au dus la sfârşitul artizanatului şi al legăturii dintre agricultură şi producţia artizanală. Ei au distrus şi comunitatea sătească, adică acele mici comunităţi semi-barbare, semi-civilizate, „săpând la fundamentul lor economic" şi producând astfel „cea mai mare, şi pe bună dreptate, singura revoluţie socială din Asia" (*ibid.*, p. 41):

> „Or, oricât de trist ar fi din punctul de vedere al sentimentelor umane să vezi această multitudine de organizări sociale patriarhale, inofensive şi laborioase [...] şi pe membrii lor pierzându-şi, în acelaşi timp, vechea lor formă de civilizaţie şi mijloacele de subzistenţă tradiţionale, nu trebuie să uităm că aceste comunităţi săteşti idilice, în ciuda aspectului lor nevinovat, au fost mereu o bază solidă a despotismului oriental, că închideau raţiunea omenească într-un „pat al lui Procust", făcând din om un instrument docil în mâna superstiţiei şi

sclav al regulilor admise, lipsindu-l de orice măreţie şi forţă istorică [...] Nu trebuie să uităm că această viaţă vegetativă, stătută, nedemnă, că acest gen de existenţă pasivă dezlănţuiau, pe de altă parte şi în contrapondere, forţe de distrugere oarbe şi sălbatice, făcând din crimă un rit religios în Hindustan. Nu trebuie să uităm că aceste mici comunităţi purtau amprenta infamantă a castelor şi a sclaviei." (*ibid., p. 42*).

Marx denunţa şi o religie care-l făcea pe om să uite că, în mod normal, el este stăpânul naturii, punându-l, în schimb, să cadă în genunchi şi să o adore pe Hannumam, maimuţa, ori pe Sabbala, vaca. Pe scurt, el subliniază rolul eliberator al Angliei, instrument al istoriei care a provocat o adevărată „revoluţie socială". Aceste consideraţii spun multe despre teoria marxistă şi despre dificultăţile pe care ea le resimte în acomodarea sa cu demersul antropologic. Ea apare ca un instrument de transformare a lumii, la o vreme în care etnologia părea grijulie să se conserve. Marx înţelege, totuşi, caracterul radical al unei concepţii care face „tabula rasa" cu trecutul: „oricâtă tristeţe am putea resimţi odată cu spectacolul prăbuşirii unei lumi vechi", nu ne putem împiedica să nu exclamăm cu Goethe:

„Acest chin trebuie să ne macine
De vreme ce el ne creşte veselia".

Cu siguranţă, Marx denunţă în mod sistematic excesele la care a dus situaţia colonizării, în India ori în China, dar nu poate, în cele din urmă, să nu-şi vadă „veselia crescând" în faţa spectacolului unei istorii accelerate.

Marx a citit mult şi a acumulat numeroase notiţe, în scopul de a scrie o lucrare în întregime consacrată societăţilor preindustriale. Moartea l-a împiedicat, însă, să-şi ducă acest proiect la bun sfârşit. Eforturile nu i-au fost, totuşi, zadarnice, de vreme ce, după moartea sa, colaboratorul şi prietenul lui, Friedrich Engels, i-a folosit materialele pentru a redacta lucrarea intitulată *Originea familiei, a proprietăţii private şi a statului*. Această carte nu este, desigur, cea pe care ar fi scris-o Marx, care, deşi nutrea un mare respect faţă de Morgan, nu putea egala entuziasmul pe care Engels l-a arătat constant faţă de etnologul american. Astfel, Engels reia, cu propriile argumente şi în mod prea puţin critic, schema evoluţiei lui Morgan, care pornea de la sălbăticie, trecând prin barbarie, pentru a ajunge finalmente la civilizaţie.

Engels va încerca să demonstreze că proprietatea privată şi capitalismul nu sunt forme universale de organizare a societăţii, subliniind, în acelaşi timp, însă, limitele unei teorii marxiste despre schimbarea socială care decurge din conflictele şi contradicţiile dintre clase, inadecvată în analiza unor societăţi lispiste de clase. El afirmă, atunci, că, în aceste cazuri particulare, ceea ce ar explica transformările societăţii ar fi un anume proces de selecţie naturală. Impactul evoluţionismului asupra filosofiei germane apare aici în plină splendoare.

După Engles, stadiul a ceea ce el numeşte *gens* reprezintă acea etapă a istoriei umanităţii care demonstrează posibilitatea existenţei unei societăţi complet lipsite de clase şi bazate pe principii radical diferite de cele care guvernează capitalismul. Pe tot parcursul acestui stadiu, până şi căsătoriile sunt colective, iar filiaţia matriliniară: după Engels, care, în această privinţă îl urmează pe Bachofen, un alt teoretician evoluţionist,

matriliniaritatea ar corespunde matriarhatului. Încă și mai profund, statul însuși ar fi total lipsit de acest tip de organizare, care cunoaște, printre altele, proprietatea colectivă și egalitatea absolută. Trecerea la etapele următoare constituie însuși scopul cărții lui Engels, și anume punerea în conexiune a apariției familiei, a proprietății și a statului. După Engels, *gens* corespunde stadiului pe care Morgan îl numește barbaria inferioară.

Familia conjugală apare, astfel, ca o nouă instituție, care se opune lui *gens*. Ea intervine mai întâi discret, fără să înlocuiască cu adevărat organizarea colectivă, dobândind, însă, încetul cu încetul, din ce în ce mai multă importanță și, chiar mai mult, punând în evidență primele forme de proprietate. Altfel spus, după Engels, familia conține germenii înșiși ai inegalității, prin aceea că este legată de apariția proprietății private. Într-adevăr, odată cu dezvoltarea agriculturii, mijloacele de producție se înmulțesc și devin din ce în ce mai des posesiuni individuale. De acum, indivizii sunt cei care controlează proprietatea. Engels va spune că apariția agriculturii reprezintă înfrângerea istorică a sexului feminin. Mai mult chiar, bărbații doresc deja să-și transmită bunurile fiilor lor, ceea ce face trecerea către un sistem de filiație patriliniar. Monogamia întărește, la rândul ei, dominația bărbatului asupra femeii, căci bărbații vor să fie siguri de paternitatea lor și, de aceea, controlează accesul la sexualitatea feminină. Atunci și astfel se naște familia-nucleu.

Engels introduce teme care vor rămâne de actualitate în antropologie, și mai ales aceea potrivit căreia prima formă de inegalitate este cea care-i opune pe bărbați femeilor. Bărbații controlează, într-adevăr, mijloacele de producție, în timp ce femeile le sunt total subordonate. Altfel spus, bărbații reprezintă una dintre primele forme de capitalism, iar femeile un soi de proletariat. Originea familiei (-nucleu) ar corespunde, deci,

originii proprietăţii şi a exploatării economice şi sexuale a femeilor. Căsătoria devine, în egală măsură, o afacere economică şi o miză majoră în menţinerea inegalităţilor.

După Engels, sfârşitul capitalismului ar fi trebuit, aşadar, să pună capăt şi inegalităţii şi supunerii femeilor, de vreme ce el reprezenta abolirea proprietăţii private. În noul sistem, monogamia ar fi abolită şi fiecare ar fi liber să aleagă legături mai mult sau mai puţin durabile. Găsim aici o abordare extrem de interesantă a lui Engels, care stabileşte o paralelă între inegalitatea dintre sexe şi condiţiile de producţie; chestiunea feminină nu se rezumă, după el, la un element izolat de orice context social. Vom mai remarca, la el, şi o idee destul de răspândită în anumite medii, care constă în a asocia grupuri, precum cel al femeilor, de o anume clasă socială. În sfârşit şi cel mai important, vedem aici că evoluţionismul lui Engels se sprijină pe conceptul de egalitate sub toate formele. Istoria umanităţii este cea a inegalităţii şi, după el, nu există nicio îndoială că societatea capitalistă este cea mai inegalitară, de vreme ce consacră separaţia absolută dintre oamenii muncii şi mijloacele de producţie.

Este interesant de notat, în plan politic şi istoric, că Engels stabileşte un contrast puternic între, pe de o parte, *gens*, egalitar, descentralizat, şi, pe de alta, statul care apare, în acelaşi timp, ca susţinător al claselor sociale şi al inegalităţii. Statul pare să fie, deci, o expresie tipică a societăţilor inegalitare şi ar trebui să dispară din chiar societatea socialistă. Se ştie că istoria este departe de a fi confirmat această perspectivă, căci, oricare ar fi formele pe care le-ar îmbrăca socialismul, statul va continua să joace întotdeauna un rol esenţial.

În plan strict antropologic, însă, după Engels, societatea primitivă este un soi de idealizare sau de prefigurare a societă-

ții fără clase și demonstrează că aceasta nu este doar de dorit, ci chiar posibilă. Această idee importantă va însufleți o bună parte din cercetările care se vor reclama din tradiția marxistă.

ANTROPOLOGIA LUI CLAUDE MEILLASSOUX (1925 - 2005)

Influența marxismului asupra etnologiei nu se poate rezuma la studiul celor câteva cazuri pe care le vom examina în următoarele pagini. Speranțele de dreptate socială, născute din mișcările de decolonizare, dar și chestiunile de ordin politic pe care acestea le ridică, au întărit, cu siguranță, „farmecul" marxismului, care a fost considerat, pentru o bună bucată de timp, drept „cheia de boltă" a eliberării omului. Descoperirea ororilor stalinismului, pe care unii le ignoraseră ori negaseră, a marcat, totuși, începutul unei anumite reticențe față de o teorie care servise drept alibi unor atrocități dintre cele mai revoltătoare. Căderea Zidului Berlinului, pe de o parte, și falimentul, atât moral, cât și economic, al unor tinere națiuni din Lumea a Treia, pe de altă parte, au făcut ca marxismul și concretizările sale politice să-și piardă o bună parte din credibilitate. Mulți continuă, totuși, și astăzi să facă referințe la el, eșecul realizărilor sale politice nefiind de ajuns pentru ca acesta să-și piardă complet valoarea de instrument de analiză. Și nouă ni se pare că acesta propune, în legătură cu funcționarea societății, idei de forță care ar merita să fie dezbătute.

Sociologia franceză a fost deosebit de marcată de analiza marxistă, iar etnologia nu a scăpat nici ea de această „fascinație", de vreme ce Claude Meillassoux și Maurice Godelier, în special, s-au distins ca figuri marcante ale marxismului în antropologie. Acești doi teoreticieni au avansat, amândoi, idei

destul de diferite asupra legăturii dintre doctrina lui Marx şi studiul societăţilor primitive, ei nepărând, totuşi, să se fi preţuit prea mult reciproc.

Astfel, contrar lui Godelier, pentru care antropologia marxistă va rămâne teoretică în esenţă şi adesea apropiată exegezelor lui Marx, Meillassoux se impune, mai întâi, ca cercetător de teren în Africa. În al doilea rând, Meillassoux este în ton cu transformările contemporane ale lumii, antropologia sa nefiind ruptă de aceste realităţi istorice. Este, fără îndoială, mult mai apropiat de materialismul istoric decât Godelier, pentru care o bună parte din activităţile intelectuale ale epocii constau în a face marxismul cât mai compatibil cu structuralismul şi mai ales cu cel al lui Lévi-Strauss, despre care este un eufemism să spunem că a exercitat o fascinaţie profundă asupra cercetătorilor din epocă. Meillassoux nu a sucombat în faţa acestor „sirene structuralizante", foarte îndepărtate de materialismul istoric, străduindu-se mai degrabă să critice radical contribuţia lui Lévi-Strauss la analiza societăţilor bazate pe o filiaţie uniliniară, cea în care membrii se consideră a fi descendenţii unuia şi aceluiaşi strămoş.

L'Anthropologie économique des Gouros de Côte d'Ivoire, pe care Meillassoux a publicat-o în 1964, constituie o etapă importantă a dezvoltării antropologiei marxiste, suscitând un viu interes printre tinerii cercetători ai epocii. Avem uneori impresia că Meillassoux nu doreşte să scoată el însuşi în evidenţă implicaţiile teoretice ale lucrării sale, o întreprindere care îi va reveni, mai târziu, lui Emmanuel Terray, care consacră mai bine de o jumătate din lucrarea sa, *Le Marxisme devant les sociétés primitives*, lucrărilor lui Meillassoux, propunându-le o lectură foarte teoretică. Dacă inspiraţia este esenţial marxistă, Meillassoux ia distanţă faţă de influenţa evoluţionistă, care marcase, până

atunci, tradiţia marxistă. Nu se pune niciodată problema, în această lucrare, ca el să traseze etapele dezvoltării omenirii, ci, dimpotrivă, să se intereseze de o anumită societate. Această distanţare nu înseamnă totuşi că Meillassoux adoptă punctul de vedere sincronic, care caracteriza antropologia clasică.

L'Anthropologie économique des Gouros de Côte d'Ivoire se delimitează, într-adevăr, de etnografiile tradiţionale, preferând să-şi ia drept obiect de studiu transformările înseşi ale economiei locale şi, în special, tranziţia de la o economie de subzistenţă la o agricultură comercială, îndreptată spre nevoile capitalismului. Altfel spus, perspectiva etnografică nu se reduce deloc, aici, la analiza unei lumi autarhice, închise în ea însăşi; dimpotrivă, economia tribului Gouro este luată în discuţie din perspectiva suprapunerii sale cu raporturile sociale ce depăşesc cu mult frontierele naţionale. Astfel, Meillassoux operează într-o oarecare măsură o ruptură faţă de tradiţia funcţionalistă care prevala în etnografie. Dincolo de caracterul marxist al perspectivei adoptate, Meillassoux se aşază de partea antropologiei dinamice proprie şcolii lui Balandier, al cărui student fusese şi care considera că nu poate fi vorba despre societăţi decât din perspectiva istoriei (Gaillard, 1997, p.209). Nu trebuie să minimalizăm astăzi originalitatea unui asemenea punct de vedere, şi aceasta pentru că, la vremea sa, acesta trebuia să înfrunte vii reticenţe: într-un interviu recent, Georges Balandier reaminteşte că Marcel Griaule îl sfătuia din tot sufletul să lase deoparte fenomenele contemporane şi să revină mai degrabă la „sistemele de gândire africane", căci să te intereseze lucruri atât de banale, precum producţia agricolă, putea să pară secundar, dacă nu chiar insignifiant.

Transformările din societate nu sunt datorate doar colonialismului. Există, de fapt, un proces intern de segmentare:

certurile, vrăjitoria, adulterul, războiul intertribal constituie tot atâtea surse de conflict care duc la mişcări de populaţie sau la transformări sociale. Altfel spus, Meillassoux nu vede societatea ca un echilibru în sine, ci pune accentul pe contradicţiile sale interne şi nu consideră, în acest caz, că ar exista vreo ruptură între diversele tipuri de societăţi. Colonizarea va accelera, totuşi, şi rupturile, şi transformările.

Meillassoux nu se mulţumeşte să-i analizeze pe cei din triburile Gouro doar dintr-o perspectivă diacronică, ci impune şi un hiat în raport cu numeroase teme clasice ale antropologiei, concentrându-se mai degrabă asupra activităţilor economice, care nu ocupau atunci decât un loc secundar în etnologie. O bună parte a antropologiei economice era mai mult preocupată de circulaţia bunurilor de prestigiu decât de producţia şi consumul propriu-zise. El a inovat,aşadar, interesându-se de activităţile de producţie şi de transformările lor. A căutat, de asemenea, să stabilească legături între aceste activităţi şi reproducţia societăţii. Altfel spus, marxismul său refuză ipoteza unei rupturi radicale între civilizaţie şi societăţile primitive: el subliniază, dimpotrivă, că, peste tot, relaţiile de producţie şi forţele de producţie determină configurarea însăşi a societăţii. Dintr-un anumit punct de vedere, Meillassoux se arată a fi relativ determinist, mergând, într-un anumit fel, mai departe decât Marx şi subliniind universalitatea determinării economice. Chestiunea de a şti dacă determinarea economică se limitează sau nu la modul de producţie capitalist îi diviza, de altfel, pe marxişti, după cum vom avea ocazia să ne dăm seama în rândurile ce urmează. François Pouillon, de exemplu, sublinia că, în societăţile precapitaliste, determinarea economicului nu era decât parţială (1976, p. 73). Recunoscând o anumită întrepătrundere a socialului, politicului şi religiosului

cu economicul, Meillassoux reafirmă, dimpotrivă, importanța economicului:

„Necesitatea de a produce joacă un rol hotărâtor în organizarea socială pentru simplul motiv că producția este condiția însăși a existenței societății. O societate poate întrerupe exercitarea cultelor sale, poate renunța la riturile, dansurile și arta sa, dar nu poate să înceteze să producă fără să dispară fizic" (1964, p. 10).

Regăsim o asemenea poziție și în *Femmes, greniers et capitaux*:

„Aceste societăți sunt constrânse să producă – și acest lucru în condiții pe care le hotărăște nivelul forțelor de producție – pentru a exista și a se perpetua și, în consecință, chiar dacă nu toate depind de aceleași categorii științifice, ele depind, toate, de metoda materialist-istorică" (1975, p. 25).

Este interesant să notăm că, în același timp, Meillassoux nu se detașează întru totul de funcționalism și că, de mai multe ori, explică fenomene prin funcția lor: astfel, el consideră zestrea ca un mod de perpetuare a ordinii sociale, un instrument al conservatorismului social (1964, p. 219). Mai departe, insistă asupra „funcției războiului", care are scopul „ de a regulariza raporturile sociale" (*ibid.*, p. 240), afirmând că acest lucru explică de ce femeile nu sunt niciodată ucise în timpul războaielor, ceea ce ar însemna „negarea însăși a scopurilor căutate" (*ibid.*, p. 241), adică nu eliminarea grupurilor, ci regularizarea raporturilor sociale dintre cele două grupuri. Totuși, la el, coeziunea socială nu este un scop în sine; dimpotrivă, obiectul ei este ansamblul transformărilor, ceea ce-l determină să pună în evidență dezechilibre și contradicții. Astfel, Meillassoux arată că economia de tip gouro nu poate fi considerată ca reflectând

un anume tip de mod de producţie: ea prezintă, dimpotrivă, articularea specifică a unor diferite moduri de producţie.

Un alt aspect fundamental al operei lui Meillassoux este refuzul de a considera această economie ca un ansamblu închis. Pe de o parte, el subliniază locul schimburilor tradiţionale (precoloniale), iar, pe de altă parte, analizează impactul dominaţiei coloniale, cea care a modificat considerabil sistemul social. Înainte de colonizare, fiecare comunitate producea hrana pe care o consuma, existând deci puţine transferuri de bunuri-hrană. Dimpotrivă, alte bunuri făceau obiectul schimburilor: cu vecinii din tribul Bete, de exemplu, relaţiile de schimb nu luau forma unui comerţ clasic, de mărfuri, ci a unor cadouri; nu exista, de altfel, vreun etalon, adevărată echivalenţă între bunurile schimbate care se înscriau în logica relaţiilor de prietenie, apropiate de cele de rudenie. Lucrurile schimbate sunt adesea bunuri de prestigiu, legate de autoritatea celor în vârstă ori dispăruţi. Triburile Gouro schimbă până şi sticle de coca-cola contra bare de fier, moneda de schimb clasică în tranzacţiile matrimoniale. Şi în cazul de faţă, relaţiile nu se rezumă la raporturi mercantile. Comerţul tradiţional le permite celor din triburile Gouro să obţină bunuri preţioase care, la rândul lor, urmează să folosească în cadrul schimburilor matrimoniale, ceea ce nu dă prilej formării unei adevărate clase de negustori şi nu aduce, deci, nicio atingere fundamentelor structurale ale societăţii. Mai târziu, economia colonială va veni să bulverseze profund acest echilibru.

Munca forţată, interdicţiile de tot felul, reglementările, deplasarea de populaţii ritmează transformările organizării tradiţionale. Autoritatea colonială pune bazele unui sistem bazat pe autoritatea unui şef tradiţional, capabil să servească drept releu între populaţia băştinaşă şi administraţia franceză. Noii

şefi aveau să exercite din ce în ce mai multe puteri, în special după ce se vor fi văzut primind o parte din impozite şi un salariu. Ei vor constitui embrionul unei clase ţărăneşti privilegiate, care va profita de pe urmele colonizării. În acelaşi timp, produsele agricole se vor transforma în mărfuri, iar economia de tip gouro va pătrunde pe piaţa internaţională. Pieţele tind a se înmulţi, tot la fel cum va exploda, de altfel, şi cantitatea de bunuri cumpărate de băştinaşi. Este remarcabil de constatat că analiştii marxişti ai operei lui Meillassoux au neglijat această istoricitate a demersului economic, pentru a abate interesul analizei înspre o discuţie sincronică a articulaţiei diferitelor moduri de producţie care caracterizează economia de tip gouro. Este, în special, cazul lungului interviu pe care Terray i-l acordă lui Meillassoux în lucrarea *Le Marxisme devant les sociétés primitives*. Într-un stil caracteristic epocii, Terray se angajează pe drumul construirii „unei teorii a modurilor de producţie", care deveniseră conceptul central al marxismului lui Althusser. Terray reafirmă, astfel, ruptura dintre modul de producţie de tip capitalist şi modurile de producţie anterioare, în cadrul cărora, după el, cele care joacă un rol dominant sunt relaţiile de rudenie.

Între timp, Meillassoux ia distanţă faţă de această concepţie rigidă a modului de producţie şi reafirmă principiul determinării economicului. *Femmes, greniers et capitaux*, apărut în 1975, se prezintă ca un efort de teoretizare: el respinge, aici, tocmai caracterul dominant al relaţiilor de rudenie avansat de marxiştii structuralişti, de la Godelier la Terray. Meillassoux reiterează, dimpotrivă, importanţa infrastructurii economice. După acesta, relaţiile de rudenie sunt, deci, ele însele determinate de constrângerile producţiei. Producţia mijloacelor de subzistenţă nu poate fi confundată cu producţia oamenilor,

adică reproducţia. Interzicerea incestului nu explică în niciun fel fundamentul societăţii: şi el răspunde imperativelor producţiei, asigurând mobilitatea indivizilor între celulele de producţie.

Putem, astfel, distinge două tipuri de economie primitivă: cea în care pământul este un obiect al muncii şi cea în care acelaşi pământ este un mijloc de muncă. Pământul este obiectul muncii acolo unde este exploatat direct, fără vreo investire prealabilă în energie umană: este vorba de societăţile bazate pe vânătoare şi cules, care sunt economii de puncţie, activitatea de producţie constând în a culege, a lua produsele de-a gata. Randamentul este instantaneu şi nu necesită nicio investiţie de lucru, dar nu există nici acumulări şi nici cicluri de transformare a produselor. Într-o astfel de societate, raporturile sociale sunt mai precare: nu există nicio constituire a vreunui grup de producţie, nici apariţia vreunei autorităţi stabilite. Altfel spus, într-un astfel de context economic, relaţiile de rudenie cunosc forme deosebite. Regulile de instalare sunt mai puţin clar stabilite, din cauza deplasării libere a bărbaţilor şi a femeilor de la o hoardă la alta. Cuplurile sunt mai precare, copiii şi bătrânii fiind abandonaţi cu uşurinţă atunci când devin o povară. Regulile de filiaţie, în sfârşit, nu sunt fixate la naştere, iar riturile de trecere, precum căsătoria, sunt puţin instituţionalizate. Relaţiile de rudenie se văd drastic reduse, în cazul de faţă, ele fiind mai degrabă nişte raporturi de adeziune: nu consangvinitatea este cea care determină raporturile dintre oameni, ci apartenenţa lor la un grup (la o hoardă); toate fetele hoardei sunt surorile mele, oricare ar fi legăturile dintre ele şi mine. În plus, în societăţile bazate pe vânătoare, bărbaţii sunt înclinaţi înspre violenţă şi recurg la ea pentru a dobândi femei, care le devin, întrucâtva, pradă. În lipsa oricărei urme de organiza-

re de tip statal, războinicii, adică bărbații, devin o „categorie" dominantă și funcționează asemeni unei clase sociale. Acest exemplu arată cât se poate de bine că, pentru Meillassoux, regăsim, în societatea primitivă, atât o determinare a economicului, cât și formarea de categorii care anunță clasele sociale ale capitalismului.

Dacă, în schimb, agricultura ocupă un loc de bază, atunci războiul va amenința condițiile de producție, ceea ce va impune necesitatea ca raporturile matrimoniale să fie reglate altfel decât prin violență. Relațiile de rudenie își au, deci, importanța lor acolo unde pământul devine mijloc al muncii, adică în societățile bazate pe agricultură. Agricultura, într-adevăr, este o activitate pe termen mediu sau lung care necesită o investiție ale cărei fructe nu sunt culese imediat. Din perspectiva viitorului unui trib, producția trebuie să fie organizată, mobilizarea permanentă, căci acest tip de activitate cere o cheltuială mult mai importantă de energie; cooperarea, la rândul ei, trebuie să devină durabilă. Reproducția devine atunci o preocupare esențială și multe activități sociale, precum căsătoria, filiația, cultul fecundității, sunt orientate în acest sens. Căsătoria devine mult mai instituționalizată odată cu logodnele, plătirea unei sume pentru logodnică, tabuurile sexuale etc. Sistemele de filiație se impun ca mijloc de asigurare a înseși acestei organizări a producției. Pentru etnologia clasică, alegerea între sistemul de filiație matriliniar și patriliniar este pur arbitrară și nu are nimic funcțional în ea. Meillassoux crede, dimpotrivă, că adoptarea unuia sau a altuia dintre regimuri nu este total independentă de condițiile de producție: patriliniaritatea ar fi mai adaptată agriculturii cerealiere, în timp ce sistemul matriliniar s-ar regăsi mai degrabă în cadrul unei agriculturi bazate pe plantare-butășire. În cazul acesteia din urmă, într-adevăr, produsele cer

un lung tratament înainte de a fi consumate şi, deci, o mobilizare continuă de energie: trebuie menţinută o coeziune socială, care nu se dobândeşte decât prin experienţă. Or, cum femeile asigură continuitatea sarcinilor agricole şi a celulelor productive, ele formează polii spre care se deplasează bărbaţii.

Apar noi categorii sociale: este, în special, cazul diferenţei fundamentale care îi împarte pe oameni între cei mai în vârstă şi cei mai tineri. Cei mai în vârstă au seminţe şi înmagazinează producţia. Decurge de aici o structură ierarhică bazată pe autoritate şi pe vârstă. Celulele de rudenie devin perene, iar taţii devin cei care asigură atât producţia, cât şi reproducţia grupului. Raporturile de producţie nu rămân, la rândul lor, mai puţin dominante, iar societăţile primitive, contrar a ceea ce pretinde Godelier, „nu scapă materialismului istoric": structura economică a societăţii este baza pe care se ridică întreg edificiul juridic şi politic (Meillassoux, 1975, p. 81).

Relaţiile bărbaţi/femei şi vârstnici/tineri sunt bazele inegalităţii între oameni şi funcţionează, deci, ca embrioni ai claselor sociale: de altfel, societatea este mereu în stare conflictuală. Altfel spus, echilibrul acesteia rămâne precar şi conduce la propria sa depăşire. Nu este o întâmplare, se pare, dacă lucrarea lui Meillassoux, *Femmes, greniers et capitaux*, a fost considerată una de pionierat în antropologia feministă, în special pentru că arată importanţa mijloacelor de reproducţie în societăţile lipsite de clase sociale (Moose, 1988, p. 49). Antropologii feminişti, totuşi, îşi vor exprima regretul că femeile, în calitatea lor de agenţi, sunt absente din analiza lui Meillassoux, care le consideră ca nişte elemente pasive, alcătuind o categorie omogenă (*ibid.*, p. 51).

MAURICE GODELIER: ALIANȚA MARXISMULUI CU STRUCTURALISMUL

Chiar dacă era de acord cu fundamentele materialiste ale marxismului, Meillassoux inova mereu, confruntându-le cu realitățile etnografice. Iată de ce, dintr-un anumit punct de vedere, Maurice Godelier (n.1934) se va arăta mai puțin ortodox și va sublinia limitele analizei marxiste în înțelegerea societăților zise și primitive. Dimpotrivă, referințele sale etnografice vor fi mult mai fragmentate, iar perioada sa marxistă, despre care va fi vorba aici, se va rezuma, cel mai adesea, la o exegeză a textelor lui Marx care trebuia să ducă la construirea unei teorii a modurilor de producție.

Acest raport cu realitatea etnografică constituie o primă diferență între Godelier și Meillassoux, dar nu este și singura. Global, vom spune că Godelier înțelege să-l revizuiască pe Marx sau, în orice caz, să-l completeze în ceea ce privește modurile de producție precapitaliste. Fascinat de structuralismul lui Lévi-Strauss, care se bucura de un mare prestigiu intelectual în Franța, Godelier încearcă să împace descoperirile antropologiei structurale cu scrierile marxiste. Astfel, se îndepărtează de Meillassoux, atenuând importanța raporturilor de producție în sânul formațiunilor precapitaliste și subliniind în special rolul relațiilor de rudenie, care nu sunt, după el, o simplă reflectare a constrângerilor dictate în sfera producției. Pentru Godelier, relațiile de rudenie în societățile primitive constituie un fel de realitate *sui generis*, ele ființează ca atare, fără ca existența lor să trebuiască să fie explicată. În plus, ele fac întrucâtva parte din ceea ce Marx numește infrastructura societății. Altfel spus, importanța economiei este minimalizată în aceste societăți.

Există, după Godelier, o omologie fundamentală între teoria marxistă şi structuralism. Conceptul de mod de producţie, de pildă, judecat ca fiind central în această perspectivă antropologică, este cel care exprimă cel mai bine această convergenţă. La Meillassoux, conceptul de „mod de producţie" primea o accepţiune destul de laxă, aproape de literalitate: el desemnează un tip de producţie şi nimic mai mult. În tradiţia lui Althusser, dimpotrivă, modul de producţie căpăta o semnificaţie mult mai specifică şi desemna o articulaţie între baza economică (infrastructură) şi relaţiile ideologice, politice şi juridice (suprastructură). Se admitea, cu siguranţă, determinarea suprastructurii prin intermediul infrastructurii, precizându-se, totuşi, spre deosebire de orice materialism vulgar, că această determinare trebuia să fie înţeleasă „în ultimă instanţă". Semnificaţia acestei ultime expresii, la care se făcea des referire, nu era întru totul clară, dar era folosită pentru a pune accentul pe faptul că elementele suprastructurii se bucurau de o „anatomie relativă" şi puteau, deci, la rândul lor, să exercite o influenţă asupra stării unei formaţiuni sociale precise. Un mod de producţie era, deci, un ansamblu articulat, un ansamblu de relaţii sociale specifice, care corespunde la ceea ce noi numim structură.

Problema legăturilor de rudenie a jucat foarte repede un rol fundamental în discuţia asupra specificităţii societăţilor primitive în raport cu modul de producţie capitalist. Insistenţa asupra modului de producţie şi respingerea secvenţelor finite de evoluţie propuse de Marx şi Engels împingeau marxismul structural spre o des-istoricizare a societăţilor şi, destul de paradoxal, îl apropiau de funcţionalismul structural, care, la rândul său, punea accentul pe relaţiile dintre diferitele „instanţe" ale unei societăţi (Barnard, 2000, p. 90). Godelier defineşte grupul ca un

tot solidar şi analizează procesul de producţie ca fiind marcat de reciprocitate generală: altfel spus, el minimalizează opoziţiile care pot exista între membrii lui (Pouillon, 1976, p. 83). Era un marxism epurat de lupta de clasă şi de schimbarea socială care rezulta din această nouă viziune despre care ne putem legitim pune întrebarea dacă nu cumva corespundea unei viziuni sovietice despre lume, care făcea din stat instituţia-cheie a socialismului şi nega individului orice fel de libertate. Godelier însuşi îşi înscria cercetările în cadrul criticilor conceptelor „staliniste" operate de cel de-al XX-lea Congres al Partidului Comunist din Uniunea Sovietică (1973a, p. 15). Eforturi uriaşe erau depuse pentru a sublinia existenţa a doi Marx: gândirea tânărului Marx urma, cu siguranţă, traseul unei evoluţii către forme mult mai „ştiinţifice", care o apropiau de structuralism. Conştiinţa actorilor juca un rol crucial în această diferenţă: în prima sa fază, Marx continuă să creadă că actorii sociali participă conştient la dezvoltarea istorică. *Capitalul* şi operele sale de maturitate, dimpotrivă, consideră că a te limita la conştiinţa actorilor conduce la o interpretare eronată a lumii: analiza ştiinţifică a realităţii trebuie să încerce să depăşească analiza empirică (Godelier, 1973, p.101), care nu poate fi decât superficială, pentru a căuta nivele mai profunde de analiză sau „modele inconştiente". Astfel, apropierea dintre marxism şi structuralism devenea firească. Structuralismul nu se mulţumeşte, într-adevăr, cu relaţiile sociale vizibile, mai mult, el caută o logică ascunsă (Copans şi Seddon, 1978, p. 5). Suntem, în acest punct, destul de departe de epistemologia malinowskiană, care vede în discursul indigenului sursa însăşi a cunoaşterii.

Godelier nu insistă asupra contradicţiilor care împart societăţile precapitaliste. După el, legăturile de rudenie joacă aici un rol dominant şi „funcţionează ca raporturi de producţie".

Altfel spus, acestea sunt nu numai omniprezente, dar sunt şi punctul zero de la care se organizează producţia de bunuri materiale. Există, prin urmare, o ruptură importantă între societăţile fără clase şi celelalte, de vreme ce conflictele şi contradicţiile nu joacă un rol esenţial decât în cadrul celor unde există clase. Raporturile de rudenie iau locul raporturilor de producţie (Marie, 1976, p. 89), substituţie care face dovada specificităţii societăţilor fără clase.

Vom mai spune, în sfârşit, câteva lucruri şi despre conceptul de „mod de producţie asiatic", care a cunoscut multiple avataruri chiar şi după ce Stalin însuşi l-a decretat ca fiind depăşit. Interesul acestui concept, subliniază Godelier, este tocmai acela că determină ieşirea dintr-o schemă prestabilită de evoluţie şi pune în evidenţă specificitatea istorică a anumitor regiuni ale lumii, ale căror structuri sociale se deosebesc de categoriile europene de sclavagism ori de feudalism. Acest concept permite, deci, în plan teoretic, desprinderea de evoluţionismul unilinear, de care Marx şi Engels au reuşit cu greu să scape, şi punerea în evidenţă a faptului că există linii diverse de dezvoltare. Totuşi, lista avantajelor unui asemenea concept nu se opreşte aici, dimpotrivă, el pune în evidenţă mai ales diversele căi pe care le putea alege dezvoltarea socialismului la tinerele naţiuni ce tocmai îşi cuceriseră independenţa. Modul de producţie asiatic consta în articularea unei comunităţi primitive şi a unui stat centralizat. Contrar altor regiuni din lume, unde statul a pus capăt existenţei comunităţilor primitive fondate pe relaţiile de rudenie, statul asiatic se bazează pe acestea şi nu are, deci, niciun motiv să le dizolve. Este ceea ce ar explica majoritatea formaţiunilor sociale ale Lumii a Treia, modul de producţie asiatic combinând structuri comunitare cu structuri de clasă, ceea ce caracterizează, deci, o situaţie contradictorie (Godelier, 1974, p. 85).

De-a lungul ultimelor decenii, Godelier a luat din ce în ce mai mult distanță față de ortodoxia marxistă pe care și-o însușise până atunci. Anticipând oarecum criza marxismului, el publică, în 1982, *La Production des grands hommes*, o lucrare care marchează o nouă orientare a cercetărilor sale. Tonul se schimbă radical, căci această lucrare a sa este, mai înainte de toate, rezultatul anchetelor sale la triburile Baruyas din Noua Guinee, departe de orice „marxologie". Cărții nu-i lipsesc, totuși, ambițiile teoretice, căci Godelier își propune să aducă la lumină fundamentele inegalității. El pune în discuție însăși noțiunea de „societate egalitară", notând că, dacă inegalitatea nu poate fi totală, orice societate este totuși obligatoriu traversată de o inegalitate fundamentală, cea care îi opune pe bărbați femeilor.

MARVIN HARRIS (1927 – 2001)
ȘI MATERIALISMUL CULTURAL

Materialismul cultural al etnologului american Marvin Harris ar putea părea un fel de erzaț al marxismului, sau, chiar, o versiune despuiată de orice dialectică și de orice contradicție socială. Din marxism, Harris pare a nu fi reținut, la urma urmei, decât determinarea economică pe care o ridică la rangul de lege cvasimecanică. Dacă dăm deoparte acest dogmatism economic ce-l caracterizează, opera sa cuprinde în ea idei interesante, pe care ne vom strădui să le rezumăm aici. În primul rând, Harris este un comparatist convins. El respinge concepția hiperempiristă a unui mare număr din colegii săi – americani sau nu – și consideră că sarcina ultimă a antropologiei culturale este aceea de a descoperi legi sau, mai bine, princi-

pii de funcţionare de ordin social. Într-o serie de lucrări, el va afirma, deci, că trăsăturile culturale pe care le studiază decurg din „motive practice", şi, în special, din constrângeri de ordin economic. Iată de ce se vorbeşte, în ceea ce-l priveşte, de materialism cultural. Teoria lui Harris nu se îndepărtează niciodată de fapte, acesta examinând, unul câte unul, o serie întreagă de cazuri cărora încearcă să le aducă un răspuns. După el, constrângerile materiale sunt acelea care explică alegerile culturale. Altfel spus, diversitatea culturală este, pentru Harris, rezultanta diversităţii care ne înconjoară.

Raţiuni practice

Diversitatea practicilor culturale nu este, deci, fructul propensiunii naturale a omului de a alege orice fel de soluţie pentru a-şi rezolva o problemă. El respinge, aşadar, în mod explicit relativismul cultural al lui Benedict şi alţii, pentru a afirma că trăsăturile culturale, pe care el le consideră adesea ca nişte enigme, au în mod necesar o soluţie. Relativismul, continuă acesta, ne scuteşte să mai căutăm soluţii la astfel de enigme, ceea ce face că, în cele din urmă, ele dispar cu totul. Pentru relativism, *tipul x* de hrană este tabu pentru că este tabu! Nu serveşte la nimic să cauţi motive variabilităţii culturale, care pare a fi singura lege acceptabilă în ochii unui relativist. Harris afirmă, dimpotrivă, că alegerile culturale depind de unele cauze profunde şi esenţiale pe care analiza trebuie să le scoată la lumină. Stilurile de viaţă şi obişnuinţele culturale nu sunt nici arbitrare, nici iraţionale. Obiceiurile cele mai bizare, spune el, au toate o raţiune de a fi şi, implicit, cauze inteligibile, pe care cercetătorul are ca sarcină să le descopere. Credinţele cele mai stranii îşi găsesc izvorul în condiţii, nevoi şi activităţi dintre

cele mai elementare, „ele sunt construite pe bază de stomac, sex, energie, vânt, ploaie şi alte fenomene, în acelaşi timp palpabile şi obişnuite" (1988, p. 5); practicile culturale pot fi explicate prin diverse alegeri alimentare, ecologice şi economice („*dollars and cents*") (1988, p. 17). În ceea ce priveşte, de pildă, alegerile alimentare, Harris va afirma că diferitele practici sunt conduse de constrângerile ecologice şi de condiţiile economice care se schimbă de la un teritoriu la altul.

Dacă oamenii mănâncă anumite lucruri şi nu altele, aceasta nu se întâmplă dintr-un pur accident. Harris refuză, pe de altă parte, să considere hrana ca fiind purtătoare de simboluri. Înainte de a fi bună „spre a fi gândită", orice hrană e bună de mâncat; ea trece prin stomac înainte de a trece prin „spirit". Altfel spus, condiţiile materiale preexistă reprezentărilor. Hrana preferată este cea care prezintă cel mai bun echilibru între beneficii practice şi costuri, în timp ce alte feluri de mâncare sunt aruncate ca fiind „necomestibile". Hrana aleasă de un grup anume este întocmai aceea care este susceptibilă de a avea cele mai multe proteine, vitamine şi minerale în condiţii precise. Trebuie, deci, să descoperim costurile practice şi beneficiile pe care o anumită alegere le aduce.

Aceste soluţii nu sunt, totuşi, evidente, ele nu se prezintă spontan observatorului. Cauzele lor profunde sunt, într-adevăr, mascate, ascunse în spatele a tot felul de legende, mituri şi raţionalizări, care le împiedică să apară la lumină. Aşadar, după Harris, cercetătorul nu trebuie să se oprească la cauza cunoscută, la explicaţia comună a fenomenelor, care este un fel de „falsă conştiinţă", ci trebuie, dimpotrivă, să depăşească discursul indigenilor.

Putem ilustra aceste principii teoretice asociindu-le analizei întreprinse de Harris în ceea ce priveşte refuzul de a mânca carne de vită la hinduşi. Iată, spune el, o interdicţie aparent iraţională, la o populaţie cunoscută cum că suferă de penurie alimentară. În mod general, în Occident, se afirmă că acest tabu ar fi o ilustrare a caracterului puternic religios al indienilor: dacă nu mănâncă carne de vită, chiar atunci când le e foame, este pentru că aceştia respectă principii religioase. Altfel spus, ideologia explică practica. Vaca ar fi, înainte de toate, un simbol şi, prin urmare, ar fi un sacrilegiu să o ucizi. Nişte „experţi" au afirmat, deci, că una din cauzele principale ale subdezvoltării Indiei s-ar afla în refuzul indienilor de a sacrifica vaci, ceea ce dovedeşte, cu asupra de măsură, iraţionalitatea credinţelor lor. În cadrul acestei explicaţii, ştiinţa şi raţiunea sunt prezentate ca fiind rivalele religiei. Această interdicţie duce, în orice caz, la supravieţuirea a milioane de animale total inutile, care consumă o bună parte din resursele ţării. În 1959, un studiu al fundaţiei Ford afirma că jumătate din şeptelul bovin al Indiei ar putea fi sacrificat. O vacă din India produce cam 500 de litri de lapte, în timp ce o vacă din Statele Unite produce, în medie, 5000 de litri, iar una campioană, 20.000 de litri pe an.

O trăsătură remarcabilă a şeptelului din India este, alături de acest surplus de vaci, penuria de boi. Boul este, într-adevăr, animalul de tracţiune şi de arat prin excelenţă. Existau în jur de 80 de milioane de boi la aproximativ 60 de milioane de ţărani. Socotind doi boi de ţăran, ar trebui să fie în jur de 120 de milioane, de unde, deci, un deficit de 40 de milioane de boi. Această penurie pune o problemă ţăranului care este repede obligat să împrumute bani de îndată ce un animal se îmbolnăveşte ori moare. Ţăranul care nu este în stare să-şi înlocuiască animalul

se găseşte în aceeaşi situaţie cu un fermier american care nu-şi poate permite să-şi înlocuiască tractorul. O primă raţiune de a dori să păstreze vacile, chiar şi pe cele care nu dau lapte, este, evident, că ele permit naşterea unor noi viţei. Ţăranii indieni nu pot, într-adevăr, să-şi permită tractoare. De altfel, mecanizarea culturii în Statele Unite a dus la dispariţia a zeci de mii de mici ţărani, trecându-se astfel, de la 60 % din persoanele ocupate în agricultură, la doar 5 %. Dacă un fenomen asemănător s-ar produce într-o ţară ca India, sute de milioane de oameni ar fi afectaţi. Or, în India, vitele joacă rolul esenţial de furnizor de energie şi de îngrăşăminte. Ele produc, în fiecare an, mai mult de 700 de milioane de tone de gunoi, din care aproximativ jumătate este folosit ca îngrăşământ, restul fiind utilizat drept combustibil, ceea ce reprezintă echivalentul a 27 de milioane de tone de cherosen, a 68 de milioane de tone de lemn sau a 35 de milioane de tone de cărbune. Altfel spus, într-o ţară care nu are decât resurse naturale limitate, utilizarea bălegarului de vacă în loc de combustibil nu are nimic ridicol în sine. Tot bălegarul este astfel strâns şi utilizat. Vedem, prin urmare, că, din perspectiva afacerilor în domeniul agriculturii, o vacă ce nu produce este, la prima vedere, o calamitate economică. Dar nu acesta este şi punctul de vedere al ţăranului din India.

Dacă este adevărat că valorile religioase contribuie astăzi la mobilizarea oamenilor împotriva sacrificării şi consumării cărnii de vită, nu este mai puţin adevărat că tabuurile alimentare nu constituie o frână în dezvoltarea ţării. Vânzând un animal, un ţăran poate câştiga câteva rupii, dar pe termen lung, el are tot interesul să o păstreze. Raţionalitatea este, deci, un calcul pe termen scurt. Problema nu este că ţăranul preferă să moară decât să-şi mănânce vaca, ci, dimpotrivă, că ar risca „să moară" dacă ar mânca-o. O dezvoltare a producţiei de boi ar pune în pericol ecosistemul, nu din cauza dragostei pentru

vaci, ci în virtutea legilor termodinamicii. Valoarea calorică a unui animal mort este cu mult mai puţin importantă decât valoarea calorică a ceea ce a mâncat. Şi-atunci înseamnă că, mâncând direct cereale, se absorb mai multe calorii. În Statele Unite, trei sferturi din producţia agricolă sunt folosite la întreţinerea vitelor. Dacă s-ar dezvolta industria agroalimentară în India, şi în special producţia de carne, ar trebui, prin urmare, să crească preţul cerealelor, şi să scadă oferta, ceea ce ar constitui o problemă importantă pentru familiile sărace.

În orice caz, o bună parte din carne este mâncată de paria, care au dreptul de a dispune de carcasa vacilor pentru a-i tăbăci pielea. În plus, studii recente au arătat că hrana ingurgitată de surplusul de vite din India nu este deloc aceea pe care o mănâncă oamenii. Altfel spus, nu există concurenţă între unii şi alţii. Astfel, se poate chiar afirma că vitele convertesc în „substanţă utilă" (gunoiul) lucruri inutile omului.

Când „experţii" afirmă că ar trebui sacrificată cam o jumătate din şeptelul din India, ei nu spun care animale ar trebui sacrificate. Dacă este vorba despre cele posedate de cei mai săraci, animale care, în mod natural, sunt şi cel mai prost hrănite, atunci această raţionalizare ar duce la probleme economice foarte serioase.

Respectul vacii este, deci, un element activ în cadrul unei ordini materiale şi culturale foarte complexe şi bine articulate. El permite prezervarea ecosistemului şi a unui pământ în mod normal nu tocmai foarte fertil. O dezvoltare a agrobusinessului, care este, prin definiţie, industrial şi mare consumator de energie, nu ar fi, în mod obligatoriu, mai eficace, nici mai raţională. Ţăranii sunt, deci, foarte utilitarişti şi nu risipesc nimic. Risipa este mai mult o caracteristică a agriculturii industriale decât a economiilor ţărăneşti tradiţionale. Automobilele şi avioanele sunt mai rapide decât carele cu boi, dar nu utilizează energia

mai eficient. Mai multă energie este risipită într-o zi de trafic maxim american decât a tuturor vacilor din India într-un an întreg:

> „Fireşte, politica şi religia joacă un rol în întărirea şi menţinerea de tabuuri alimentare şi de sacrificare, dar nici politica, nici religia nu explică de ce sacrificarea de vite şi carnea de vită au dobândit o semnificaţie simbolică. De ce vita şi nu porcul, calul ori cămila? Nu mă îndoiesc de puterea simbolică a vacii. Ceea ce readuc în discuţie este faptul că investirea simbolică într-o specie particulară de animale şi într-un tip anume de carne ar putea fi mai degrabă rezultatul unei alegeri capricioase şi arbitrare decât al unui ansamblu de constrângeri practice" (1985, p. 51).

După Maurice Bloch (1983, p. 135), antropologia lui Harris este, la urma urmelor, foarte îndepărtată de marxism: ceea ce îl desparte pe Harris de Marx este respingerea dialecticii şi aplicarea unui materialism direct, bazat pe o relaţie cauzală. Or antropologia marxistă va fi dezbătută în Statele Unite tocmai prin intermediul operei sale, ca şi cum ea ar fi tipică pentru această teorie.

În altă ordine de idei, teoria în ea însăşi este problematică, pentru că este aproape de neverificat şi pentru că asemenea legături pot fi stabilite între aproape orice fenomene. Să presupunem, astfel, că hinduşii ar detesta vaca şi ar interzice-o pe pământurile lor: ar fi uşor de demonstrat că vacile din India distrug culturile, constituind o frână în a avea recolte bune. O astfel de teorie constă şi în a supune antropologia ştiinţelor naturii, refuzând producţiei culturale orice specificitate (Descola, 1988, p. 39). Dincolo de aceste foarte serioase limitări, Harris şi partizanii săi ne reamintesc că există constrângeri economice şi ecologice cărora oamenii nu li se pot sustrage în totalitate. Este ceea ce Kaplan şi Manners (1972, p. 100) numesc „deter-

minism blând", unul care nu anihilează niciodată existența unor factori sociali. Ei arată, în sfârșit, că practicile sociale nu se pot sustrage în totalitate unei anumite raționalități.

UN INSTRUMENT DE ANALIZĂ

Influența marxismului asupra etnologiei este departe de a se limita la exemplele lui Meillassoux ori al lui Godelier. Amprente, mai mult sau mai puțin explicite, s-au regăsit la numeroși alți autori, care nu pretindeau neapărat un statut de teoreticieni. Goody (1995, p. 9) afirmă, astfel, că în sânul universității britanice, ca și în alte părți de lume, numeroși cercetători aveau înclinații marxiste. Regăsim această tendință în Statele Unite, unde, din motive politice, marxismul era mai puțin invocat explicit, continuând, totuși, să exercite o anumită influență asupra unor cercetători precum Leslie White, Robert Keesing, Marshall Sahlins sau Eric Wolf. Cercetători proveniți din societățile Lumii a Treia erau încă și mai marcați de această teorie, care le părea aptă a concepe transformările lumii contemporane și a duce spre acțiunea politică. Cu siguranță, această influență s-a estompat oarecum astăzi, în special după căderea Zidului Berlinului. Marxismul este, se pare, din ce în ce mai puțin asociat cu un partid politic și cu apărarea unui anumit sistem politic, de vreme ce, de mult timp, „modelele" chinez, rus, albanez ori cubanez au încetat a mai înflăcăra imaginația tinerelor generații. Dincolo de eșecul aplicărilor sale politice, marxismul rămâne, totuși, un puternic instrument de analiză și, astfel, își păstrează și astăzi o anumită pertinență.

Această concluzie este valabilă mai ales pentru etnologie, care, sub influența funcționalismului și a structuralismului, a privilegiat multă vreme o viziune sincronică și atemporală a lu-

mii. Meritele marxismului sunt legate de faptul că ne menţine viu în minte caracterul dinamic al lumii şi al societăţii. El pune accentul pe contradicţiile sociale care caracterizează întreg sistemul social, pe de o parte, şi, pe de altă parte, pe faptul că nicio societate nu poate fi astăzi considerată în afara unui context internaţional, care exercită, la rândul său, o influenţă clară asupra raporturilor sociale interne. În sfârşit, suntem tentaţi să reamintim, alături de Meillassoux, că nicio societate nu se poate lipsi de producţia de bunuri materiale şi că această activitate antrenează, în mod necesar, consecinţe importante, chiar dacă trebuie să ne ferim de un determinism cvasimecanic.

7

ANTROPOLOGIA DINAMICĂ: DINCOLO DE FUNCŢIONALISM

Devenind piatra de încercare a antropologiei sociale, observaţia participantă angajase disciplina pe calea unei percepţii oarecum rigide asupra realităţii sociale. Etnologul, în mijlocul satului „său", privea în jurul lui, observa realitatea aşa cum i se oferea şi, precum un sfânt Toma epistemologic, avea tendinţa de a crede doar ce vedea, adică o lume deja acolo, oameni care interacţionează *hic et nunc*. Oricare i-ar fi fost deficienţele, acest program era mult mai stimulator decât oricare altul şi rari au fost etnologii, demni de acest nume, care nu au subscris la el.

Antropologia clasică s-a construit atunci pe o concepţie asupra lumii care nu lua aproape deloc în seamă istoria şi schimbarea socială. Procesele care au avut loc în timp şi transformarea lumii nu au fost luate în consideraţie sau au fost percepute ca elemente triviale ori moderne: schimbarea socială era, în cel mai bun caz, surghiunită în plan secund şi privea doar contactele cu civilizaţia europeană care venea să maculeze puritatea culturală locală (Thomas, 1998, p. 22). Voinţa de a fonda o ştiinţă a societăţii s-a construit pe o serie de excluderi, printre care respingerea oricărei cauzalităţi istorice (*ibid.*, p.37). Evans-Pritchard a fost printre primii care au reacţionat împotriva acestei marginalizări a istoriei. Totuşi, el nu punea în discuţie observaţia participantă ca metodă de anchetă,

venindu-i greu să pună în aplicare acea revenire a istoriei pe care o numea după cum credea de cuviinţă. Curentul care urma să opereze, şi nu fără dificultăţi, această schimbare avea să fie cel regrupat în jurul lui Max Gluckman, al şcolii de la Manchester, în timp ce, în Franţa, se năştea, în jurul lui Georges Balandier şi al lui Roger Bastide, un curent care se distanţa, mai radical, se pare, de acest trecut, readucând societăţile „primitive" în istorie şi modernitate. Acest curent a trebuit să înfrunte rezistenţe teribile: în Franţa, în special, avântul structuralismului, adevărată maşină de ucis timpul, devalorizase oarecum eforturile celor care tocmai distruseseră imaginea „bunului" sălbatic, trăitor în tihnă şi linişte, departe de zbuciumatul secol. Totuşi, aici mai mult decât niciodată, istoria va judeca!

MAX GLUCKMAN (1911 – 1975) ŞI ŞCOALA DE LA MANCHESTER

Originar din Africa de Sud, Max Gluckman a predat antropologia structurală la Oxford, înainte de a deveni profesor la Universitatea din Manchester, unde a exercitat o influenţă atât de mare, încât s-a ajuns să se vorbească de Şcoala de la Manchester. Influenţa lui Gluckman asupra Catedrei de antropologie este excepţională. El a ştiut cum să-şi atragă numeroşi colaboratori şi studenţi, printre care îi găsim pe John Barnes, Elizabeth Colzon, Victor Turner, Scarlett Epstein şi mulţi-mulţi alţii. Cuvântul „şcoală" este unul foarte potrivit atunci când ne referim la etnologii din Manchester, un grup strâns unit în jurul lui Gluckman, care trona în chip de maestru al catedrei. Amator de fotbal, acesta îşi aducea colaboratorii să asiste la meciurile lui Manchester United. Cei care nu veneau erau prost văzuţi. În ziua cumplitului accident de avion care a decimat echipa de fotbal, a avut loc un ritual funerar în cadrul catedrei

în care Gluckman a ţinut un discurs. „Formam un clan unit", îşi aminteşte Hilda Kuper (1984, p. 209). În sfârşit, pe plan intelectual, regăsim o anumită omogenitate în sânul lucrărilor acestor membri. În primul rând, majoritatea sunt africanişti, preocupaţi de vârsta de aur a etnologiei africane; Africa va fi, deci, aceea care va inspira conceptele principale a ceea ce va deveni „teoria filiaţiei", a cărei caracteristică fundamentală va fi transformarea modurilor de filiaţie în sisteme şi „societăţi".

Şcoala de la Manchester nu este străină de această teorie, iar contribuţia lui Gluckman la volumul *African System of Kinship and Mariage*, coordonat de Radcliffe-Brown şi Forde, se înscrie perfect în această tradiţie. Ea se bazează pe o comparaţie între relaţiile de rudenie ale celor din triburile Lodzi din Rhodesia şi Zulu din Natal. Instituţiile celor două grupuri sunt reduse la „nişte sisteme de rudenie şi de căsătorie", iar articolul arată în ce măsură prezenţa sau absenţa filiaţiei „corporate" determină restul instituţiilor.

Comparând două societăţi destul de diferite din punctul de vedere al structurii lor familiale, Gluckman încearcă să arate variaţiile care există în cadrul structurii familiale, în funcţie de prezenţa ori absenţa grupurilor filiative structurate: astfel, cei din triburile Lodzi, din Rhodesia, nu cunosc filiaţii structurate, în timp ce Zulu din Natal sunt împărţiţi în clanuri exogame puternic structurate. La Zulu, un copil este „în mod absolut" membru al filiaţiei paterne, de la care obţine toate drepturile. Rudele sale pe linie maternă şi paternă sunt net diferenţiate, atât la nivelul terminologiei, cât şi al sistemului de atitudini. Relaţiile cu rudele sale prin alianţă sunt marcate de tot felul de restricţii şi sustrageri de la acestea. Remarcă deosebit de adevărată în cazul

miresei care trebuie să se supună unor reguli stricte de evitare față de familia soțului: este necesară o ceremonie înainte ca ei să i se permită să mănânce carne și să bea lapte în familia soțului; ea trebuie să evite anumite părți ale satului și să-și acopere corpul în prezența rudelor mai în vârstă ale soțului ei. Împărțirea în clanuri puternice din punct de vedere sociologic contribuie, deci, la trasarea unei linii de demarcație foarte clare între diferitele filiații. Societatea este aici alcătuită din grupuri strict structurate și diferențiate.

Nimic din toate acestea la cei din triburile Lodzi, care nu cunosc asemenea grupuri de filiație. Organizarea sociologică a grupului este foarte laxă, un copil fiind considerat ca aparținând, în același timp, atât familiei tatălui, cât și a mamei. În mod normal, un copil stă în satul tatălui și moștenește bunurile acestuia din urmă. Dar dacă nu-i place deloc satul, are tot dreptul să-l aleagă pe cel al mamei sale; cei din triburile Lodzi vor spune că acest copil aparține ambelor părți. Când moare un strămoș, nu există vreo regulă precisă de moștenire, neexistând, deci, un succesor în mod automat. Bărbații și femeile diverselor ramuri ale familiei se întâlnesc pentru a desemna moștenitorul pe baza unor trăsături de caracter (înțelepciune, generozitate etc.). Fiii defunctului sunt favorizați, însă nu se ține seama de vechimea și autoritatea mamei. Un nepot al defunctului (un fiu al fratelui sau al surorii) poate fi ales și el. La acest trib, soțul și soția au un drept egal și bine delimitat în cadrul producției agricole a soției.

După Gluckman, prezența sau nu a unor grupuri de descendență structurate are influențe asupra a numeroși alți indicatori sociali, punând, deci, bazele unui tip particular de societate. Astfel, în societățile care nu cunosc un tip marcat de succesiune, căsătoria tinde și ea să fie mai suplă și divorțul

mai frecvent; relația bărbat/femeie este mai egalitară; dacă un bărbat Lodzi moare, familia sa nu are niciun drept asupra văduvei, divorțul putându-se obține foarte ușor. O legătură slabă între soți se reflectă și în ceremonia de căsătorie, una din cele mai elementare, care are loc fără niciun invitat. La Zulu, situația se prezintă la polul opus: aici, mireasa devine proprietatea grupului soțului său, divorțul devenind, astfel, rarisim. Importanța mult mai mare acordată legăturii dintre soți se vede în ceremonia care instituie temelii puternice și în care mireasa trebuie „escortată" de numeroase rude. Proprietatea este aici în mâinile soțului, soțiile sale bucurându-se de mult mai puțină independență. Căsătoria consacră dreptul absolut asupra „progeniturii" ce va apărea.

Exemplul dat de Gluckman pune foarte bine în evidență modul în care un *datus* structurat poate influența configurația societății în general. Prezența sau absența grupurilor de descendență structurate permit, într-adevăr, să se poată determina două adevărate tipuri de „societate". Se face, în cazul de față, puțin referire la experiența trăită. Ceea ce etnologul încearcă să găsească în cadrul muncii sale de teren sunt formele structurale, ansamblul relațiilor sociale tipice, care caracterizează societățile și pe care vin să se grefeze indivizii. Actorii concreți se estompează oarecum în spatele acestor reguli cărora le sunt supuși. Găsim la acești antropologi ai școlii structural–funcționaliste idealul pozitivist al unei științe a societății umane.

Totuși Gluckman nu se va opri aici, distanțându-se cumva de această concepție rigidă a structural-funcționalismului. După acesta, nu poți înțelege o societate fără să-i analizezi elementele de conflict. Astfel se va face cunoscută Școala de la Manchester: punând accentul pe o anumită formă de schimbare și, mai ales, pe istoricitatea societăților africane. Totuși,

modul de a concepe dinamica socială va rămâne foarte marcat de principiile generale ale antropologiei britanice. Astfel, *Custom and Conflict in Africa* (1957) introducea noţiunea de conflict în studiul „sistemelor" sociale, dar fără a repune, cu adevărat, în discuţie problema existenţei acestora din urmă. Ai mereu impresia că ceea ce este aici numit conflict este un fel de supapă de siguranţă, care permite tensiunilor să se elibereze, pentru a păstra mai bine echilibrul general. Într-un anumit sens, Gluckman apare mai structural-funcţionalist chiar şi decât Radcliffe-Brown, de vreme ce arată că însuşi conflictul este orientat spre menţinerea sistemului şi a echilibrului său. Astfel, acesta notează:

> „Nu există societate care să nu cunoască astfel de stări de ostilitate între secţiunile care o compun; dar, dacă sunt contrabalansate de alte sisteme de loialităţi, ele pot contribui la liniştea ansamblului" (1956, p. 24).

Mai departe, Gluckman arată că starea de a fi rebel caracteristică regatelor africane nu pune în discuţie sistemul social. El are toate motivele să ne reamintească faptul că nu poate exista viaţă socială fără conflicte, dar, în acelaşi timp, el nu le are în vedere pe acestea din urmă decât în interiorul societăţii şi chiar al „societăţilor". Cu Gluckman a fost făcut un pas înainte, dar nu neapărat hotărâtor. Şcoala de la Manchester este mai curând „rebelă" decât „revoluţionară", pentru a relua o distincţie atât de îndrăgită de Gluckman. După Georges Balandier, „Max Gluckman a recunoscut dinamica internă ca intrând în componenţa oricărei societăţi, dar i-a redus importanţa modificatoare" (1969, p. 24): pentru Gluckman, faptul de a fi rebel serveşte la „revigorarea ordinii stabilite" (1956, p. 250); de aceea s-a putut scrie despre acesta că ar reprezenta o sinteză

între Marx și Durkheim. Rămânând critic cu puterea colonială, el nu a întrerupt orice relație cu presupunerile teoretice ale structural-funcționalismului și cu ideea că societățile se află obligatoriu în căutarea unui echilibru.

VICTOR TURNER (1920 – 1983)

Îl putem considera pe Victor Turner ca pe unul dintre etnologii cei mai interesanți ai generației sale. De-a lungul unei cariere care îl va aduce de la Manchester la Chicago, el reușește, într-adevăr, să împletească o etnologie solidă și originală cu o meditație mai globală asupra societății. Pe planul antropologiei dinamice, totuși, Turner rămâne fidel mentorului său, Max Gluckman.

Schismă și continuitate în sânul triburilor Ndembu

Cariera lui Turner începe în anii '50, cu cercetări făcute în mijlocul triburilor Ndembu din Zimbabwe. Una dintre lucrările sale cele mai strălucite pe care le-a prilejuit această cercetare este cea intitulată *Schism and Continuity in an African Society* (1957), al cărei titlu ne duce deja cu gândul la preocupările lui Gluckman. Regăsim la Turner ideea că, pentru a exista, o societate trebuie, fără îndoială, să-și păstreze o anumită perenitate, dar că accentul trebuie pus și pe conflict și contradicție. Acestea capătă aici un loc mult mai important decât la Gluckman. Societatea Ndembu, ne spune Turner, este mai degrabă caracterizată prin mobilitate decât prin stabilitate. Satele, de exemplu, își schimbă mereu locul și compoziția: indivizii circulă neîncetat dintr-un loc în altul. Unele cătune nu au decât o existență efemeră și dispar în timp. După Turner, societatea Ndembu rămâne marcată și de individualismul propriu vână-

torii şi de slabul grad de cooperare pe care acesta îl presupune. Doar femeile aduc o anumită stabilitate structurii sociale (1966, p.59).

Căsătoria este traversată de nenumărate dezechilibre şi apare ca o instituţie deosebit de instabilă. Bărbaţii şi femeile îşi au propriul petic de pământ, pe care îl cultivă în mod independent. Filiaţia este matriliniară şi reşedinţa patrilocală, însă, în realitate, după un divorţ, femeile se întorc să-şi ducă traiul la fratele lor, aşa încât majoritatea copiilor sunt crescuţi de unchiul lor după mamă. Copiii rămân, în general, ataşaţi mamei lor, fie după un divorţ, fie după moartea soţului. Se spune, de altfel, că adevărata casă a unei femei este cea în care îi trăiesc tatăl şi fraţii, cel mai mic pretext fiind de ajuns pentru a o face să se întoarcă la ei. Totul se întâmplă ca şi cum ea nu ar rămâne cu soţul ei decât pentru reproducere. Cum copiii vor merge să trăiască la unchiul lor dinspre mamă după pubertate, femeile sfârşesc prin a-i urma... atunci când nu au divorţat, pentru a ajunge voit în această situaţie! Legătura dintre fii şi mama lor este deosebit de puternică şi această intimitate pare a fi caracteristică pentru mai multe sisteme de rudenie africane. Această proximitate se potriveşte foarte bine cu filiaţia matriliniară, a cărei forţă tocmai am putut-o observa, şi se reduce la un conflict între legăturile conjugale şi cele care îi unesc pe frate şi soră. Totul se întâmplă ca şi când matriliniaritatea ar fi prost adaptată familiei-nucleu, după cum o dovedeşte fragilitatea legăturii soţ-soţie.

Fragilitatea şi tensiunea care decurg de aici se rasfrâng şi asupra altor nivele ale vieţii sociale a membrilor triburilor Ndembu: facţiuni, contradicţii şi perturbaţii diverse par să o caracterizeze. Aceste conflicte şi rezolvarea lor constituie ceea ce Turner numeşte o *social drama*, o „dramă socială". Turner

rezervă acest termen conflictelor importante ce traversează în mod regulat societatea, opunând două tabere ori două persoane. Aceste drame sociale urmează în mod sistematic aceeaşi secvenţă: 1. pentru un motiv oarecare, două părţi încep să se desprindă una de cealaltă; 2. criza se măreşte, ruptura câştigă teren; 3. mecanisme de împăcare sunt puse în mişcare; 4. conflictul ajunge la o soluţie sau duce la o schismă. Astfel de conflicte pot opune un cuplu, două filiaţii sau un unchi după mamă şi nepotul său. Contrar predecesorilor săi, Turner nu pare să considere asemenea conflicte ca nişte disfuncţii, de vreme ce viaţa socială e traversată de contradicţii. Astfel, el ia de exemplu conflictul ce i-a opus pe Kahali, şeful satului, şi nepotul său, Sadoumbu, care a încercat să-şi neglijeze datoriile faţă de unchiul său: acesta nu îi dădea partea ce îi revenea în produse de vânătoare, ceea ce îl irita mult pe unchi. În sfârşit, Sadoumbu a părăsit satul, proferând ameninţări care au fost interpretate drept invocaţii vrăjitoreşti. Or, puţin timp după aceea, Kahali a căzut la pat şi a murit, aşa încât Sadoumbu a fost acuzat de vrăjitorie. Oamenii criticau felul ambiţios de a fi al nepotului şi tot satul s-a simţit deodată vizat de această ceartă care aducea atingere rolului de şef. În sfârşit, unitatea satului a fost salvată de numirea lui Mukanza Kabinda, un nou şef, care a dat posibilitatea, de data aceasta, să se refacă coeziunea grupului.

Fiecare încălcare a normei comisă de vreun individ constituie o tentaţie pentru ceilalţi membri ai grupului, care pot ajunge să se revolte împotriva regulilor stabilite şi să pună în pericol, astfel, unitatea grupului. Dacă grupul doreşte să rămână „intact”, trebuie, prin urmare, să elimine aceste „impulsuri de separare” (*ibid*, p. 124). Ispita de a te revolta face, deci, parte din sistemul însuşi şi, mai devreme ori mai târziu, conduce, în

mod iminent, la fisiunea grupurilor. Altfel spus, fiecare grup cunoaşte o contradicţie între norme şi impulsivitatea membrilor săi. Ritualul este mijlocul de a păstra unitatea grupului, însă conflictul este endemic (*ibid.*, p. 127).

Simbolismul culorilor

Lucrarea *Schism and Continuity in an African Society* este adesea considerată ca cel mai bun exemplu de analiză reprezentativă a şcolii de la Manchester. Totuşi, Turner nu s-a mărginit la atât şi, aplecându-se asupra ritualului ca mijloc de a menţine grupul şi de a contrabalansa tendinţele de rupere, a dezvoltat un interes particular pentru simbolism. Într-un articol remarcabil (1968), acesta examinează relaţiile dintre corpul uman şi clasificarea culorilor.

Corpul omenesc, crede el, este însăşi baza clasificărilor. Organismul furnizează „experienţa crucială" a simbolizării. Plecând de la el, oamenii încep să clasifice lucrurile. Clasificările derivă din faptul că omul trebuie să se reproducă, să alăpteze, să se bată, să ucidă, să-şi întemeieze o familie. Prima formă de clasificare a culorilor constă, deci, din a reprezenta forţele vieţii, într-un context ritual, pentru a-i da omului impresia că el controlează aceste forţe. Forţele care ţin de viaţă şi simbolurile ce le sunt asociate sunt, deci, anterioare clasificărilor sociale în jumătăţi, clanuri şi totemuri. Altfel spus, Turner crede că ipoteza lui Durkheim şi a lui Mauss despre fundamentul social al clasificărilor nu este decât o elaborare secundară. Primele clasificări, spune el, sunt, mai întâi, legate de corp.

Astfel, triburile Ndembu nu recunosc decât trei culori de bază, şi anume – albul, negrul şi roşul. Aceste trei culori servesc, prin urmare, la a organiza experienţa fundamentală a omului. Există alţi termeni, însă aceştia sunt derivaţi, metaforici: astfel,

„verdele" poate fi recunoscut prin fraza *meji amatamba*, „culoarea apei frunzelor de cartofi dulci". În general, celelalte culori sunt amestecate cu cele fundamentale: albastrul este numit „negru", portocaliul şi galbenul sunt numite „roşu".

Cele trei culori nu sunt doar nişte simpli termeni: ele joacă un rol de bază în ritualul Ndembu, servind, astfel, drept clasificări. Acestea nu sunt, la rândul lor, simple categorii, nişe în care aşezăm elementele, ci sunt şi sisteme de opoziţii complexe, uneori ambigue. Atingem, astfel, un alt aspect interesant al lucrării lui Turner. Cu toate că diferenţa dintre sexe este un *datus* corporal major, ea nu permite o clasificare în raport cu o culoare simplă, imediată. Astfel, nu există culoare asociată unui sex: roşul poate semnifica masculinul în anumite contexte şi femininul în altele. Clasificarea nu este doar dualistă, adică o strictă opoziţie între doi termeni, ci este încă şi mai bogată.

Simbolismul culorilor depăşeşte net cadrul triburilor Ndembu; îl regăsim şi în alte regiuni ale Africii negre. În general, albul este predominant şi mai coerent; roşul este ambivalent, în acelaşi timp fecund şi periculos, în timp ce negrul este „partenerul tăcut", treimea bănuitoare, neîncrezătoare, opus atât albului, cât şi roşului. Este adesea asociat morţii, sterilităţii şi impurităţii.

Iată câteva elemente cărora le sunt asociate aceste trei culori:

1) Albul: bunătatea;
forţa şi sănătatea;
puritatea;
nefericirea, neşansa;
deţinerea puterii;
absenţa morţii;
autoritatea, puterea şefului;
întâlnirea cu strămoşii;

viaţa;
vânătoarea.

2) Roşul: sângele;
sângele animalelor şi al cărnii;
sângele mamei;
sângele femeilor;
sângele omorurilor;
sângele vrăjitoriei;
lucrurile roşii au putere, forţă;
sperma însăşi este asociată acestei culori.

3) Negrul: răul;
ghinionul;
suferinţa;
boala;
vrăjitoria;
moartea;
dorinţa sexuală, noaptea, întunericul.

Putem nota că, pentru tribul Ndembu, moartea nu este capătul activităţilor; individul rămâne activ ca spirit. Există şi o legătură între libido şi culoarea neagră: femeile foarte negre trec drept bune amante şi nicidecum drept bune soţii. Totuşi, în anumite împrejurări, negrul este asociat căsătoriei. Culorile ca simboluri nu pot fi înţelese printr-o singură cheie, ele trebuie reaşezate într-un context şi, mai ales, puse în opoziţie unele cu celelalte.

Opoziţia alb/negru rămâne antinomică, antitetică şi reprezintă binele împotriva răului, viaţa împotriva morţii, norocul împotriva ghinionului. Totuşi, negrul este adesea lipsit de ritual, privinţă în care opoziţia pare fundamentală. Albul are conotaţii pozitive: el este pus în legătură cu acţiunea dreaptă, generozi-

tatea, ospitalitatea, mărinimia, cinstea, şi este compatibil cu tot ce înseamna coeziune socială, solidaritate, absenţă a vrăjitoriei. Cine va spune că „ficatul său este alb" va spune că are conştiinţa împăcată. Un băiat necircumcis este unul căruia îi lipseşte „albul". Apa este considerată albă pentru că spală toate murdăriile. Chiar şi albinoşii sunt prevestitori de bine, căci au albeaţa strămoşilor. Albul este armonie, continuitate, puritate.

Roşul este ambivalent după cum îl recunosc oamenii înşişi atunci când vorbesc despre el ca despre ceva bun sau rău. Este pus în legătură cu agresivitatea, crima, tăierea. Reprezintă şi sângele menstrual. Termenul care desemnează menstrele este *mbaji* şi înseamnă „a fi vinovat". Relaţiile cu tatăl sunt albe, familia maternă este roşie. Ambiguitatea apare în cazul spermei care este albă, dar care are şi sânge alb. În opoziţie cu albul, roşul cunoaşte adesea caracteristicile negrului. Este când complementar cu albul, când antitetic faţă de acesta. Albul poate fi opusul roşului, aşa cum bărbatul este opus femeii, războiul păcii, dar, asociat cu roşul şi opus negrului, el poate să semnifice viaţa. Negrul este adesea ascuns, tăinuit; oamenilor nu le place să-l menţioneze, pentru că nu prevesteşte nimic bun.

Turner crede, deci, că aceste culori sunt legate de experienţa fundamentală a vieţii şi a corpului. În multe societăţi, aceste culori sunt asociate anumitor fluide, secreţii, deşeuri ale corpului omenesc. Astfel, roşul este, în mod universal, simbolul sângelui; albul este asociat cu laptele matern şi cu sperma; negrul cu excrementele şi cu urina. Dar, în acelaşi timp, fiecare simbol este multifocal şi conţine un număr important de asocieri şi de conotaţii.

Cele trei culori reprezintă, deci, experienţa fundamentală, primordială a omului. Ele, însă, o transcend, sublimând condiţiile fizice normale. Această experienţă esenţială capătă şi o

dimensiune socială: de exemplu, albul este strâns legat de grupul patriliniar sau de spermă, care, la rândul ei, este în strânsă legătură cu relația mamă–copil. Roșul este legat de sângele matern și, prin urmare, de grupul matriliniar, însă, după Turner, experiența organică este cea esențială.

Structură și „communitas"

Plecarea lui Turner de la Manchester în Statele Unite avea să-i permită o revitalizare a gândirii, și, mai ales, o depășire a propriei sale experiențe etnografice. *Le Phénomène rituel*, o carte deosebit de fertilă, face dovada acestei voințe de a aborda teme noi, dintr-o perspectivă mai comparativă și mai generală. Chiar dacă această lucrare înțelege să depășească modelul structuralist-funcționalist care a dominat antropologia britanică, Turner pare totuși foarte departe de preocupările inițiale ale școlii de la Manchester. Plecând de la analiza ritualului Ndembu, Turner se lansează, în special în a doua parte a lucrării, într-o serie de considerații mult mai vaste despre structura socială.

Antropologia britanică a pus puternic accentul pe socio-structural: societatea este, în cazul de față, studiată prin prisma structurilor sale sociale, adică a ansamblului relațiilor sociale care formează un mecanism particular și care asigură continuitatea societății în timp. Or, spune Turner, din cauza acestor instituții, antropologii uită uneori nu numai faptul că socialul nu se poate confunda cu socio-structuralul, dar și că acesta trebuie să ia în considerare alte modalități care pun bazele relațiilor sociale. Prin urmare, o societate nu e doar o structură socială rigidă, care îi transcende pe indivizi, ci și ceea ce Turner numește o *„communitas"*.

Meditaţia asupra ritualului Ndembu va servi drept punct de plecare în analiza sa. În acest sens, el se bazează pe schema de analiză a „riturilor de trecere" pe care a propus-o folcloristul francez Arnold von Gennep care împărţea aceste rituri în trei mari categorii:

a) riturile de despărţire, în care stadiul iniţial este suprimat, şters;
b) riturile de tranziţie sau „liminaritatea", în care iniţiaţii sunt plasaţi într-un stadiu de tranziţie, nici înăuntru, dar nici în afară, ci într-o situaţie ambiguă;
c) riturile de integrare sau de agregare, prin care un individ este admis sub un nou statut.

Altfel spus, riturile de trecere cuprind toate o etapă care şterge situaţia anterioară, rupe legătura dintre iniţiat şi trecutul său, pentru a trece la o etapă intermediară, în timpul căreia statutul individului este ambiguu, prost definit; ultima etapă, în sfârşit, este admiterea iniţiatului în noua sa stare.

Perioada liminară este aceea care îl interesează pe Turner, căci este revelatoare a unei stări fundamentale a societăţii. În latină, *limen, liminisi* înseamnă prag, uşa prin care se intră într-o casă; la figurat, acest termen înseamnă începutul şi chiar bariera. Indivizii care se găsesc într-o stare de liminaritate sunt, deci, într-o poziţie ambiguă; sunt oameni ai „pragului", nici cu totul în afară, dar nici înăuntru, nici aici, dar nici acolo, ci între cele două. Liminaritatea, în cazul ritualurilor, este, într-adevăr, pusă în legătură cu moartea (temporară), cu faptul de a fi în deşert; persoanele care sunt într-o astfel de poziţie nu au nimic, sunt adesea despuiate de orice marcă şi statut; ca un corolar, şi poate tocmai de aceea aceste persoane se găsesc într-o stare de egalitate între ele, de tovărăşie. În această stare, legătura socială globală („structura") a încetat să funcţioneze,

această dispoziţie lăsând să apară o altă formă de sociabilitate. Există, deci, două modele care se opun şi care sunt în alternanţă:

1) Sistemul social structurat, diferenţiat şi adesea ierarhic, cu poziţionări politico-juridice care îi despart pe oameni: este ceea ce am putea numi structură;
2) Al doilea model apare în sistemul de liminaritate şi se caracterizează printr-o comunitate nestructurată, relativ nediferenţiată, pe care o putem numi şi *communitas*, legătură esenţială fără de care nu am putea vorbi de societate. Perioada de liminaritate poate atunci apărea ca revelatoare a ceea ce, alături de structura socială, de ierarhia statutelor ori de diferenţierile care despart pe indivizi, constituie cealaltă componentă esenţială a vieţii sociale, legătura umană, esenţială. Ceea ce Turner numeşte *communitas* înseamnă „instinctul social", „spiritul de a te regăsi în societate", „afabilitate".

„Atât pentru indivizi, cât şi pentru grupuri, viaţa socială este un fel de proces dialectic care antrenează experienţa succesivă a înaltului şi a părţii de jos, a noţiunii de communitas şi a structurii, a omogenităţii şi a diferenţierii, a egalităţii şi a inegalităţii [...] Astfel spus, fiecare individ face cu propria-i viaţă experienţa de a fi expus, alternativ, atât structurii şi „stării instinctului social", cât şi unor stări diferite şi tranziţiilor de la una la cealaltă" (p. 38).

Chiar şi cei mari trebuie să facă experienţa *communitas*-ului: nu poţi fi şef fără să recunoşti existenţa şi importanţa celor mici. Acest lucru este în mod special adevărat în cazul întronării regelui tribului Ndembu. În această societate, ne spune Turner, regele sau şeful suprem ocupă o poziţie paradoxală, căci reprezintă în acelaşi timp vârful structurii ierarhice,

politice și judiciare, dar și întreaga comunitate, ca unitate ne-structurată.

Cu ocazia ritualului de instalare și de întronare, viitorul rege Ndembu este acoperit doar de o modestă bucată de pânză ce îi înfășoară coapsele. El este chircit într-o atitudine de rușinare și de modestie, în mijlocul unei simple colibe. Preotul, care aparține unui trib inferior, îi crestează brațul și proferează la adresa acestuia insulte:" Taci, ești un egoist, un mârșav! Ești josnic și ți-e gândul la cum să furi! Totuși te-am chemat să fii șef. Uită-ți josnicia... Nu mai fi egoist... Părăsește vrăjitoria!" Același preot *kafwana*, aparținând tribului supus Mbwela, este cel care are, în afară de aceasta, puterea de a transmite regelui brățara magică, apanajul regalității.

Deci, în cazul liminarității, subalternul ajunge la nivelul cel mai ridicat, iar autoritatea supremă este trimisă undeva la nivelul sclaviei. Această înjosire are, printre altele, o funcție profilactică: aparține, într-adevăr, „șefului" să se stăpânească și să-și păstreze sângele-rece. Starea de supunere și de tăcere în care este confirmat îi aduce aminte, printre altele, că trebuie să se supună autorității comunității. În situația liminarității, neofitul este ca o pagină albă, pe care sunt înscrise știința și înțelepciunea grupului. *Kafwana* îi reproșează viitorului șef egoismul, josnicia, comportamentul, vrăjitoria și cupiditatea: toate aceste vicii corespund dorinței de a poseda doar pentru tine ceea ce ar trebui să fie un bun public. Căci șeful poate fi ispitit să-și utilizeze autoritatea cu care este învestit de societate pentru a-și satisface aspirațiile.

Un mare număr de proprietăți caracteristice stadiului de liminaritate se regăsesc și în viața religioasă: ceea ce nu era decât un ansamblu de calități de tranziție ale vieții tribale devine o stare instituționalizată a vieții societăților complexe și,

în special, a ordinelor monastice. Regula Sfântului Benedict este, cu siguranţă, un exemplu frapant al acestei transpuneri. Alte manifestări ale *communitas*-ului se regăsesc la mişcările milenaristice, caracterizate prin omogenitate, negocieri/aranjamente, lipsa proprietăţii, haine de tip uniformă, reducerea tuturor la acelaşi statut etc. Aceste mişcări merg, acolo unde se constituie, în sensul contrar diviziunilor tribale ori naţionale; sunt, în mod esenţial, mişcări de tranziţie. Valoarea *communitas*-ului apare îndeosebi în cadrul a tot felul de mişcări contemporane, ca cea a hippy-lor în anii '60 şi '70. Ideea de *communitas* se poate regăsi la toate nivelele şi la toate gradele de cultură şi societate.

Structura este un aranjament precis de poziţie şi de statut; ea implică o profundă stabilitate în timp. *Communitas*–ul, dimpotrivă, apare, ca fenomen spontan şi imediat, acolo unde lipseşte structura; el se opune normelor şi instituţionalizării structurii. Aceasta este, în mod esenţial, clasificare, model. *Communitas*-ul se infiltrează în interstiţiile structurii, în liminaritate, în marginalitate, în inferioritate, dedesubtul structurii. El dizolvă normele care guvernează relaţiile structurate şi instituţionalizate.

Există, în afară de aceasta, o anumită dialectică între structură şi *communitas*, fără de care nicio societate nu poate funcţiona: dacă structura e prea importantă, *communitas*–ul va căuta să se manifeste, în timp ce dacă cel ce se dezvoltă în exces este *communitas*-ul, atunci structura este aceea care recâştigă lupta. Despotismul, excesul de structură, face adesea loc unei renaşteri a *communitas*–ului şi, invers, prea mult *communitas*, ca în cazul luptelor revoluţionare, face ca structura să devină necesară. Spontaneitatea şi imediatul noţiunii de *communitas* se pot menţine multă vreme doar foarte rar: *communitas*–ul

generează imediat o structură în care relaţiile libere dintre indivizi sunt transformate în relaţii conduse de norme între partenerii sociali. *Communitas*-ul fără structură nu este decât o fază, un moment, şi nu o condiţie permanentă.

În sfârşit, analiza ritualului dezvăluie un alt principiu, pe care îl regăsim cam peste tot în lume, acela al inversării de statut. Cei care vor să se ridice trebuie, în prealabil, să fie înjosiţi. Astfel, în riturile de circumcizie Tsonga, tinerii băieţi sunt sever bătuţi la cea mai mică necuviinţă: aceştia sunt lăsaţi în frig, obligaţi să mănânce lucruri greţoase, li se strivesc degetele, practici care ne duc cu gândul la cele ale „bobocilor studenţi" din Europa. Liminaritatea umileşte şi îl banalizează pe cel care aspiră la un statut social mai înalt.

Ca şi la triburile Ndembu, viitorul rege al Gabonului este mai întâi umilit, mulţimea îl scuipă şi îi aruncă obiecte dezgustătoare în faţă, îl umple de blesteme. Cei slabi se simt astfel cei mai importanţi, asumând funcţia de a-i reaminti viitorului rege importanţa *communitas*-ului. Ritualurile de inversare permit, astfel, o reechilibrare *communitas*-structură. La Zulu, iminenţa unui mare pericol sau a unei ameninţări dă ocazia unor ritualuri în care cei care ocupă poziţiile cele mai de jos, în special tinerele femei, repun lucrurile în ordine, căci se consideră atunci că cei care domină şi-au îndeplinit, din neglijenţă, prost datoria de a proteja comunitatea.

Liminaritatea permite, astfel, o întărire a structurii sociale, fără a pune în discuţie nicidecum structura însăşi. Structura apare, în cazul de faţă, mai degrabă ca un fenomen decât ca o mişcare dialectică, în care perioadele de „*communitas*" şi de „structură" se succed. Omul are nevoie, în egală măsură, de ambele modalităţi.

MELVILLE J. HERSKOVITS (1895 – 1963) ŞI FENOMENUL DE ACULTURAŢIE

În Statele Unite, criticii evoluţionismului îmbrăţişaseră forma culturalismului, a cărui importanţă am avut ocazia de a o sublinia. Acest curent postula forme culturale stabilite şi nu era *a priori* mai preocupat de istorie ori de schimbare decât funcţionalismul. Totuşi, admiraţia pentru relativismul cultural nu a fost niciodată complet desprinsă de un interes pentru schimbare. Boas, în special, a fost printre primii care s-au interesat de procesele de difuzare şi a transmis acest interes unora dintre studenţii săi, printre care şi Melville Herskovits, care respingea concepţia de cultură înţeleasă ca un ansamblu fix.

Ca majoritatea colegilor săi americani, Herskovits porneşte de la conceptul de cultură şi, în lucrarea sa, *Les Bases de l'Anthropologie culturelle* (1952), apără, în mod clasic, ideea de relativism cultural, pe care o asociază cu o respingere a etnocentrismului. Originalitatea sa vine din faptul că acesta consideră că schimbarea face parte, în mod cu totul necesar, dintr-un ansamblu cultural. Herskovits nu neagă faptul că ansamblurile culturale trebuie, în mod inevitabil şi cu riscul inexistenţei lor, să facă dovada unei anumite stabilităţi; de altfel, schimbarea nu există decât în raport cu stabilitatea, ea fiind un fenomen universal. După ceva vreme, orice observator va putea să vadă că în interiorul culturilor, inclusiv la cele mai conservatoare, se manifestă schimbări (1952, p. 176). Această remarcă este valabilă pentru perioadele cele mai îndepărtate, după cum o demonstrează schimbările importante puse în lumină pe acelaşi sit, descoperite cu ocazia săpăturilor arheologice. Tinerii sunt adesea vectorii acestor transformări şi nu este lucru rar ca ei să-i considere pe cei mai în vârstă ca nişte frâne în calea dinamismului lor. În Guyana olandeză, o tânără îşi numeşte buni-

ca *kambosa*, adică cea care mă plictiseşte. Trebuie să ne ferim să-l considerăm pe „primitiv" drept o „creatură alcătuită din rutină" şi care detestă schimbarea. Şi totuşi, aşa l-au descris numeroşi observatori occidentali, precum Spencer, de exemplu, potrivit căruia „omul primitiv este extrem de conservator". O atare concepţie are drept scop de a-i considera pe oameni ca pe nişte automatisme pasive. Or nu este deloc cazul. Cu siguranţă, există situaţii în care noul este respins, pentru a putea păstra ceea ce este vechi, dar acestea sunt departe de a constitui o generalitate şi pot caracteriza chiar şi societăţile occidentale: astfel, idei înaintate precum antisepsia, vaccinarea sau teoria lui Pasteur au cunoscut puternice rezistenţe. Ne putem, de altfel, întreba dacă nu cumva rezistenţa la schimbare face parte şi ea dintr-o cultură, în totalitatea ei. Tot la fel, această rezistenţă la schimbare poate să privească mai degrabă anumite trăsături culturale decât altele: anumite populaţii sunt relativ ataşate culturilor materiale, însă mult mai flexibile în ceea ce priveşte religia. Aceste rezistenţe nu sunt imuabile, ci se construiesc în funcţie de anumiţi factori psihologici, de mediu ori istorici.

Schimbarea culturală poate lua două forme principale: poate fi provocată de factori interni, sau, dimpotrivă, de factori externi. Din prima categorie fac parte descoperirile şi invenţiile. Invenţia priveşte găsirea de noi obiecte materiale, în timp ce descoperirea se raportează la alte inovaţii: noi procedee, noi sisteme politice etc. Invenţia nu vine din necesitate şi chiar se poate afirma că, dimpotrivă, ea este adesea mama necesităţii, adică ea este aceea care face să se nască noi nevoi. A doua categorie o constituie factorii externi şi, printre aceştia din urmă, putem nota, bineînţeles, procesele de împrumut şi de difuzare. Difuzioniştii au avut meritul de a avansa mecanismele de transmitere a trăsăturilor culturale, dar au neglijat studiul

consecinţelor acestor împrumuturi asupra constituirii înseşi a culturilor. Conceptul de aculturaţie ne permite, prin urmare, să putem aborda această temă.

După cum am putut constata, conceptul de „difuzare" desemna distribuirea şi transmiterea de trăsături culturale particulare dintr-un mediu într-altul. Acest demers nu era, totuşi, de ajuns pentru a surprinde transformările operate de aceste împrumuturi asupra întregii societăţi. Prin urmare, tocmai la acest nivel intervine conceptul de aculturaţie, foarte folosit în Statele Unite. Herskovits defineşte această noţiune după cum urmează:

> „Aculturaţia cuprinde fenomenele care rezultă din contactul direct şi continuu dintre grupuri de indivizi de culturi diferite, cu schimbări subsecvente în tipurile culturale originare ale unuia sau altuia dintre cele două grupuri" (1952, p. 225).

Rare sunt culturile care au dispărut sau care s-au stins. Ştim astăzi că acestea nu numai că nu s-au repliat niciodată în ele însele, ci că, dimpotrivă, au o capacitate mult mai mare decât s-a crezut de a absorbi trăsături culturale, fără a-şi pierde, totuşi, din specificitate. Cultura noastră însăşi este făcută din asemenea împrumuturi, ceea ce face că lucruri care acum ni se par banale, precum pijamaua, papucii de casă, orezul, piperul, spaghetele şi bucătăria chinezească sunt împrumuturi mai mult sau mai puţin recente din alte culturi. Cafeaua, ca să nu mai vorbim despre cartof, fac atât de mult parte din viaţa noastră, încât ne vine greu să le dăm o origine străină. Produse ca ciocolata şi ceaiul sunt considerate de elveţieni şi de britanici drept „instituţii naţionale". Tot la fel, familiile din India de sud sunt ferm convinse că banala cămaşă occidentală

purtată de bărbaţi de generaţii este o îmbrăcăminte indigenă şi se miră chiar să-i vadă pe turiştii europeni îmbrăcaţi cu ea. În Nepal, cultivatorii cred că plugul a fost folosit de când lumea, când, de fapt, acesta a fost introdus destul de recent în regiune. Şi mai surprinzător, scoicile, care serveau drept monedă de schimb cu ocazia tranzacţiilor matrimoniale la tribul Logodagaa, Africa Occidentală, erau importate din Insulele Maldive (Goody, 1966, p. 83). Altfel spus, împrumutul cultural este un fenomen universal, milenar, care nu pune în pericol bazele vreunui ansamblu cultural, în timp ce aculturaţia nu mai poate fi considerată drept o specie de contaminare care duce, inexorabil, la dispariţia unei culturi (ceea ce poate fi cazul unor limbi).

Aculturaţia nu studiază fenomenele împlinite, ci „transmisiile culturale în curs". Înţeles ca atare, procesul de aculturaţie se distinge de schimbare, proces mult mai vast, şi de „asimilare", fenomen ceva mai restrâns.

Dacă definiţia aculturaţiei pune deja o problemă în ea însăşi, dificultăţile serioase încep atunci când ne aplecăm asupra fenomenelor pe care ea înţelege să le pună în evidenţă. Parsons însuşi considera că doar sincronia dă la iveală regularităţi faţă de care procesele de transformare par îndărătnice. Într-adevăr, chiar dacă ne e dat să observăm câteva regularităţi, nu poate fi nicidecum vorba de legi. Putem, mai întâi, face afirmaţia că ceea ce un popor va accepta ori va respinge, atunci când este pus în prezenţa unor noi norme şi valori, este determinat de cultura existentă deja şi de împrejurările contactului. Astfel, influenţa africană a luat forme foarte diverse în ţări precum Brazilia, Haiti ori Statele Unite. În primul caz, cultura africană s-a amestecat cu elemente indigene, în al doilea, le-a dominat şi

înlocuit, în timp ce, în America de Nord, ea nu a exercitat decât o influență neglijabilă.

Distincția dintre contactele ostile și pacifiste nu pare să influențeze radical importanța împrumuturilor. Astfel, relațiile dintre americani și indieni nu au fost niciodată prietenești. Mărimea societăților puse față în față nu este nici ea un factor suficient pentru a da seama de schimbări: există numeroase exemple de grupuri mici care au influențat mari populații sau de mari grupuri care nu au avut nicio influență asupra celor mai mici. Dacă ar trebui enunțat un principiu general, am putea spune că „elementele nonsimbolice (și de ordin material) ale unei culturi sunt mai ușor transferabile decât elementele simbolice (religioase, ideologice etc.)". Tot la fel, „formele" par mai ușor de transferat decât „funcțiile" .

ROGER BASTIDE (1898 – 1974)

În Franța, incontestabil, Roger Bastide este cel care va da startul unor studii de pionierat în materie de aculturație, în special în domeniul impactului pe care l-a avut colonialismul asupra societăților indigene. La sfârșitul anilor '30, Bastide s-a dus în Brazilia, unde a predat până în 1952. A făcut acolo și cercetări novatoare privitoare la întâlnirea dintre societățile africane și europene pe continentul american. L-au interesat, în mod deosebit, fenomenele religioase, care îl vor conduce, în timp, spre studiul bolilor mintale. Cu Bastide, antropologia pătrunde în orașe și periferiile lor și poate de aceea, ca și Balandier, dar și în urma provocărilor conservatorismului etnologilor, el se autointitulează adesea sociolog. Bastide a fost interesat în mod deosebit de societățile pe care le-am putea considera drept industrializate. Departe de a le face răspunză-

toare de distrugerea unor culturi, după cum o dorea concepţia romantică, el afirmă că societatea industrială şi capitalistă este, la rându-i, creatoare de cultură. Cum societăţile şi culturile sunt realităţi vii, adică în mişcare (1967, pag. 228), el deplânge disprețul etnologiei pentru aceste realități noi şi denunţă acel tip de etnologie care îl preferă pe omul din junglă celui din oraşe, şi pe animist catolicului (*ibid.*, pag. 31). Această poziţie curajoasă vine în conflict cu poziţiile dominante ale etnologiei, ceea ce i-a adus lui Bastide o lipsă de recunoaştere, ba chiar deseori un dispreţ suveran. Istoria avea totuşi să-i dea dreptate, etnologia de azi angajându-se pe căile pe care acesta le defrişase în prealabil.

După Roger Bastide, aculturaţia este, *stricto sensu*, un proces structural ce nu se poate confunda cu „integrarea", care desemnează un proces sociologic. Integrarea este facilitată de aculturaţie, doar atât. Se poate, într-adevăr, imagina o integrare politică şi economică: aceasta e un tip de integrare care nu implică nicidecum o omogenizare culturală (Bastide, 1971). Altfel spus, aculturaţia desemnează, înainte de toate, transformările de natură culturală care rezultă direct din contactul dintre grupuri. Termenii de „inculturaţie" şi de „endoculturaţie", mult mai puţin folosiţi, desemnează, la rându-le, transmiterea culturii în interiorul unei societăţi, de exemplu de la adulţi la generaţia următoare.

Conceptul de aculturaţie a fost folosit în cadrul decolonizării, în special în antropologia aplicată. Contrar etnologilor care au uneori tendinţa de a îngheţa tradiţia în proiect, specialiştii în dezvoltare – dornici de a transforma societăţile asupra cărora se apleacă – au fost uimiţi să întâlnească, la populaţiile băştinaşe, anumite frâne în dezvoltare şi în împrumutul cultural. Aceste populaţii au fost calificate drept „rezistente

la schimbare". Rezistenţa se poate defini ca „mecanismul cultural de apărare împotriva influenţelor venite din afară şi care ameninţă atât echilibrul societăţii, cât şi securitatea afectivă a membrilor ei" (Bastide, 1971, pag. 56). Bastide înţelegea, de altfel, să se demarce de o ştiinţă pozitivă pur teoretică, subliniind importanţa relaţiei dintre „a şti" şi „a putea", altfel spus între cunoaştere şi acţiune. Antropologia trebuie să poată pune diagnostice în legătură cu starea grupului social sau a unei comunităţi aflate în criză, pentru a determina, pentru fiecare caz în parte, un „tratament" aplicat (*ibid.*, pag. 10). În trecere, Bastide atacă uşor relativismul cultural care predică „respectul faţă de orice cultură", dar care nu a împiedicat moartea multora din ele (*ibid.*, pag. 82). El realizează dificultăţile care survin când e vorba ca antropologia să fie aplicată: acestea provin, mai întâi, din faptul că această disciplină este o artă şi nu o ştiinţă (*ibid.*, pag. 79). Mai recunoaşte şi greutatea de a stabili legi formale, în special în diacronie, dar crede că se pot observa, totuşi, şi fenomene regulate: astfel, elementele nesimbolice (tehnic şi material) sunt mai uşor transferabile decât cele simbolice (religios, cel al valorilor...). Tot la fel, simplitatea unei trăsături îi uşurează transferul. Dificultatea de a surprinde aceste mecanisme ale schimbării creşte şi mai mult atunci când se consideră că totul se încheagă într-o cultură, fiecare modificare a unei trăsături antrenând, iminent, reacţii în lanţ: etnologului îi revine datoria de a le prevedea pe acestea din urmă (*ibid.*, pag. 54). Totuşi, nu se poate spune că Bastide ajunge chiar să ne convingă de interesul unei antropologii aplicate; vom reţine, până la urmă, din lucrarea sa că a dedicat acestei discipline o interogare continuă asupra problemei schimbării culturale şi un interes pentru studiul transformărilor contemporane ale lumii, studiu care a lipsit atâta vreme antropologiei.

Les Religions africaines au Brésil (Religiile africane din Brazilia) (1960), lucrarea majoră a lui Bastide, constituie o contribuţie de bază la studiul antropologiei. Obiectul acestui studiu se învârte în jurul problemelor de recompunere culturală. Antropologia Braziliei fusese interesată, până în acel moment, în special de indienii din Amazonia. Pe Bastide îl interesează, în schimb, populaţiile care nu au nimic „pur", muncitorii prinşi în viaţa modernă de zi cu zi, mai ales cea urbană. Cum au supravieţuit dezrădăcinării lor culturale? Acest fenomen de recompunere sau de „creolizare" este cel care constituie nucleul lucrării şi al unei bune părţi din opera lui Bastide. Temele schimbării şi ale istoriei nu sunt invocate doar din principiu, ci le regăsim chiar în inima analizei. O mare parte a lucrării reface, de altfel, drumul deportării sclavilor către Brazilia. Autorul consideră că realitatea contemporană nu poate fi înţeleasă fără nicio referire la această perioadă. Pe plan religios, el înţelege să pună problema raportului dintre „infrastructură" şi „suprastructură", adică dintre condiţiile socio-economice şi valorile în special religioase. În timp ce portughezii reproduc în Brazilia elemente ale culturii lor, sclavia distruge comunitatea africană: africanul este „strămutat" într-o societate străină lui, într-o poziţie de totală subordonare fatală vieţii sale de familie, organizării politice şi structurii săteşti (Bastide, 1960, pag. 59). În multe cazuri, sclavii negri nu mai sunt cunoscuţi după originea lor tribală, ci după portul de îmbarcare. În plus, ei sunt, deseori, triaţi după starea de sănătate şi forţa lor fizică, situaţie în care cuplurile sunt despărţite, iar copiii nu rămân neapărat alături de părinţi. Originea socială a sclavilor este destul de eterogenă: găsim printre aceştia crescători de animale, agricultori, oameni ai junglei ori ai savanei, matriliniari, ca şi patriliniari. Sclavii sunt repartizaţi inegal, după mărimea

plantaţiilor: uneori, îi găsim pe terenuri de exploatare mici, alteori pe marile plantaţii, unde asistăm la regrupări de ordin etnic. Totuşi, în general, amestecarea lor a făcut imposibilă orice reproducere a organizării sociale şi culturale originare.

Dacă pe stăpâni îi interesează productivitatea sclavilor şi, deci, sănătatea lor, misionarii, la rândul lor, sunt preocupaţi de valorile lor religioase. Biserica catolică a acceptat sclavia negrilor, dar mai dorea să-i şi convertească: li se lua trupul, dar li se dădea un suflet (*ibid.*, pag. 72). Iezuiţii, totuşi, nu vor eradica total cultura negrilor: ei aveau să accepte toate trăsăturile culturale care se puteau adapta la catolicism, chiar dacă erau uneori reinterpretate în termeni creştini. Astfel, Biserica a contribuit la supravieţuirea cultelor şi, pe această bază, a ajutat ca sincretismul catolico-african să ajungă la maturitate. Despărţirea familiilor şi în special a tinerilor de bătrâni a trecut pe linie moartă cultul strămoşilor, esenţă a religiilor africane. Adaptări erau necesare: oamenii şi-au imaginat, astfel, că strămoşii se întorceau în ţara de origine, care avea să devină mitică; au fost inventaţi atât Fecioare, cât şi sfinţi „de culoare". Spiritismul a câştigat şi el importanţă: o adevărată „meştereală" a fost pusă la punct.

În oraşe, sclavii au putut să elaboreze mecanisme de rezistenţă culturală. Nedispunând de niciun mijloc de a se apăra împotriva agresiunii, negrii s-au refugiat în valori mistice şi s-au regrupat în confrerii religioase. Vrăjitoria, magia şi puterea zeilor erau, la urma urmelor, singurele arme care le mai rămâneau. Deposedaţi de pământuri, riturile legate de fertilitate nu-i mai interesau prea mult într-o lume în care produsele pământului erau ale albilor. Zeităţile protectoare sunt date uitării pentru a lăsa locul celor malefice, ale răzbunării ori ale războiului. Cultele religioase devin, deci, culte de clasă. În

același timp, sclavii împrumută elemente din cultura europeană; ceea ce devine un mijloc de ascensiune socială. Folosirea violenței era nemilos reprimată, sclavul fiind obligat să imite broasca-țestoasă, iepurele ori șopârla din fabulele sale: viclenia este, nu-i așa?, arma celor slabi (*ibid.*, pag. 94). Un alt mod de a rezista este cel biologic: culcându-se cu albii, femeile de culoare aduc pe lume mulatri, care ocupă în curând un loc important în societate. Încă din 1774, mulatrii pot accede la orice funcție și la o mică burghezie „de culoare", ai cărei membri mai înstăriți sunt numiți „baroni de ciocolată". Fuga este o altă formă de rezistență: unii fugari se adună în adevărate cetăți numite *quilombos* ori *mocambos*: Astfel, Macao cuprinde circa 1.500 de case, iar Palmares este un oraș de 11.000 de locuitori, în care se practică agricultura, vânătoarea și comerțul, uneori cu albii. Cetatea este condusă de un rege ales, care ascultă de reguli foarte stricte. Anumite *quilombos* au fost distruse de portughezi, dar multe altele au rezistat.

În *Les Amériques noires* (1967), o lucrare deosebit de bogată, Bastide încearcă să schițeze o sinteză a acestei transplantări a negrilor în cele două Americi. O primă trăsătură remarcabilă a acestei istorii ține de miscegenare, adică de amestecul diferitelor etnii. Peste tot, într-adevăr, se remarcă faptul că etniile venite din toate regiunile Africii s-au amestecat. Anumite tradiții culturale au supraviețuit, în special prin ritualurile *cadoneblé* ori *voodoo*, însă, în toate situațiile, negrii au trebuit să-și recompună cultura, împrumutând elemente culturale din toate tradițiile cu care ajungeau în contact.

Varietatea situațiilor studiate în *Les Amériques noires* îi dă posibilitatea lui Bastide să arate că sincretismul a luat forme diverse, în funcție de regiuni și situații. Din acest motiv, se pare, ajunge să se vorbească de „sincretisme". În regiunile catolice,

găsim adesea un sincretism-mozaic, adică o juxtapunere de elemente diferite care coexistă fără să se amestece: în cazul „cadomble”-urilor braziliene, de exemplu, cultele africane coexistă cu adoraţia Fecioarei şi sfinţii catolici. Catolicismul nu este acolo fuziune, ci coexistenţă a unor obiecte disparate. De asemenea, uneori, sincretismul ia forma unei corespondenţe. Pentru a ascunde albilor o ceremonie păgână, i se dă o formă creştină: de fapt, totul se petrece ca şi cum ai pune o mască de alb zeităţilor negre. În Brazilia, sfinţii catolici au preluat caracterele zeităţilor păgâne. Sfântul Ioan este incarnarea zeului Shango care coboară pe pământ ca să se supere pe oameni. Mituri ale lui Dumnezeu fac referire la pasaje din Evanghelie. În America protestantă, de exemplu, nimic nu s-a mai păstrat din religiile ancestrale, însă negrii au căutat, în momentele lor de deşteptare, o religie mai afectivă, în căutare de emoţii violente (1967, p.168). Totuşi, populaţiile negre au dat acestor mişcări o formă nouă. În timp ce, la albi, transa tinde să ia forme convulsive, vecine cu isteria, la negri, aceasta ia o formă mult mai rituală şi mai organizată. Vom găsi aici bătăi din mâini şi din picioare, dansuri ale corpului pe loc, o energie musculară crescută, absentă din riturile scoţiene. Ideea de „credit” (să acumulezi fapte bune pe pământ ca să fii răsplătit pe lumea cealaltă) este şi ea mai puţin prezentă în religia negrilor nord-americani: cultul este mai degrabă orientat spre realizarea „regatului cerurilor” pe pământ.

Religiile africane, continuă Bastide, s-au adaptat condiţiilor noi, nefiind niciodată eradicate. Acelaşi lucru nu este adevărat, totuşi, dacă ne referim la structurile sociale africane, care au dispărut aproape cu totul odată cu traversarea Atlanticului, în special din motivele pe care tocmai le-am subliniat. Totuşi, sistemele de discriminare, radicale ori nu, i-au menţinut pe negri departe de albi. Au apărut, prin urmare, societăţi de caste,

separate şi endogame, ca şi în Statele Unite, care cunosc ceea ce numim *color bar*. În alte părţi, în America Latină, în special, nu regăsim o asemenea segregare, însă societatea nu este mai puţin împărţită în clase multirasiale, în care negrii ocupă poziţiile cele mai joase: tot în aceste regiuni, negrii se simt diferiţi şi preferă să trăiască departe de albi (*ibid*., p. 201). Cum amestecul de etnii nu a permis ca o societate să se reproducă identic, răspunsuri diferite vor fi fost date în contextul acestei noi situaţii. Astfel, putem distinge două modele de viaţă familială: pe de o parte, un model matrifocal, în care supravieţuiesc forme ale familiei africane. În Haiti şi Caraibi, regăsim acest ataşament al mamei faţă de copilul ei, lucru care decurge din familia poligenică africană. Legăturile sunt aici puţin stabile şi casele sunt adesea conduse de femei. În altă parte, controlul albilor a fost atât de puternic, încât nimic nu a mai supravieţuit din formele originare de viaţă. Este, în special, cazul Statelor Unite, unde, treptat, se impune modelul european al familiei conduse de tată. Totuşi, vedem reapărând adesea forme de matriarhat: este cazul familiilor în care femeia munceşte şi soţul este în şomaj. Femeia recâştigă autoritatea, însă se loveşte de frustrarea soţului, relaţia terminându-se adesea în mod brutal. Un conflict între două forme de autoritate izbucneşte atunci şi duce uneori la abandonul copiilor, la formarea de găşti de adolescenţi şi la o rată înaltă e delincvenţei.

Această persistenţă a matrifocalităţii a dat prilejul unor interpretări diferite: Herskovits, de exemplu, crede că este vorba de o moştenire africană. Acestei teorii culturaliste, Frazer îi opune o concepţie mai materialistă, care consideră că aceste forme noi sunt expresia dezorganizării datorate sclaviei şi tipice

pentru concubinajul claselor de jos. Bastide, la rândul său, subliniază pericolul de o dori să izolezi doar un criteriu pentru a explica situații extrem de complexe și de variate. Totuși, el crede că rațiunile economice sunt cele care predomină și că, în contextul acestora, familia se adaptează noilor forme de producție (*ibid.*, p. 46). El distinge două tipuri de comunitate: pe de o parte, „comunitatea africană", care persistă acolo unde modelele africane înving presiunea mediului nou; pe de altă parte, „comunitatea neagră", care predomină acolo unde noi forme de viață au trebuit inventate. Cei care au fost numiți „negri maroni", adică sclavi fugari, au încercat să reconstituie comunități africane. „Maronismul" este expresia unei anumite rezistențe culturale. El a prilejuit recompuneri originale, care nu reproduceau deloc culturile africane ca atare, căci memoria le fusese alterată de sclavie. În imposibilitatea unei continuități culturale cu Africa, sclavii erau constrânși să-și recompună cultura întrun mod destul de compozit. Bastide propune, atunci, ca acest fenomen de coexistență să se numească „principiu de ruptură": el nu este valabil decât în cazul negrilor din America, însă este foarte general, iar în cazul precis al sclavilor este foarte puternic. Împins de o dublă mișcare de prezervare a culturilor anterioare și de imitare a culturilor dominante, sclavul le încorporează pe amândouă, însă o face compartimentându-și viața. Astfel, el poate participa la viața politică americană aparținând, în același timp, unei confrerii religioase africane „fără să existe vreo contradicție între aceste două lumi în are acesta trăiește". Există, deci, o ruptură între aceste culturi care coexistă fără să se stratifice. „Principiul rupturii", pe care îl putem compara cu sincretismul mozaic, nu este aparent peste tot. Într-adevăr, adesea, regăsim recompuneri culturale mai originale, din care muzica, de la samba la jazz și la blues, ne dă un exemplu remarcabil.

Antropologia lui Bastide refuză să considere că orice fel de contacte culturale nu fac decât să distrugă ansambluri a căror puritate ar fi alterată de acestea. Societatea modernă creează tot atât pe cât distruge. Trebuie insistat pe originalitatea acestui mesaj; el dă, la urma urmelor, o nouă legitimitate antropologiei sociale, care n-ar putea supraviețui dacă s-ar cantona în studiul culturilor intacte, pure, care n-au existat decât poate în mintea unor cercetători, adesea preluați și continuați de extremiști indigeni. Deși acestor poziții ale lui Bastide nu le-a lipsit curajul, ele, însă, au venit poate prea devreme. Meritele sale nu au fost mereu recunoscute la adevărata lor valoare, iar în fața ingratitudinii sinucigașe a antropologilor, el însuși, ca și Balandier de fapt, a căutat adesea refugiul în tabăra sociologilor. Lucrarea sa *Sociologie des maladies mentales* este, fără îndoială, simptomatică pentru această afinitate. Nu am făcut decât doar să trecem în revistă o operă extrem de bogată și de variată, pe care e cazul să o (re)descoperim astăzi și care a început să inspire, de altfel, lucrări recente, ca cele ale lui François Laplantine sau ale lui Jean Benoist.

GEORGES BALANDIER (n. 1920)

Aceste concluzii generale sunt perfect valabile și pentru Georges Balandier, care a fost colegul lui Bastide la Sorbona și care, din mai multe puncte de vedere, este apropiat de opera sa. Totuși, vom spune că lucrările lui Balandier le completează pe cele ale lui Bastide mai mult decât le prelungesc. Ca africanist, Balandier se va delimita radical de o tendință clasică, dar să-i zicem „prăfuită", a antropologiei ca știință a sistemelor simbolice de gândire, care cade uneori în culturalismul cel mai facil. Obiectul său nu este o Africă ideală și ruptă de realități, ci una vie, contemporană, modernă și chiar ambiguă. Această

ruptură cu exotismul cerea un anumit curaj, căci un vis frumos pentru unii, himeră pentru alţii, tocmai se făcuse ţăndări în chinurile, uneori sordide, ale modernităţii. În sfârşit, găsim la Balandier o concepţie mai generală şi mai sistematică despre societate: aceasta nu se rezumă la echilibru şi consens, ci pune în lumină şi conflict, şi contradicţie - elemente fundamentale. Societatea este mereu în conflict cu dezordinea. Concepţia lui Balandier nu se reduce, totuşi, la o nouă formulare a tezelor marxiste, în măsura în care autorul evită din plin economicul, interesându-se mai mult de raporturile de putere.

O antropologie a conflictelor şi a mutaţiilor

Antropologia lui Balandier se bazează pe o constatare care poate părea banală, dar care repune în discuţie fundamentele antropologiei clasice: lumea contemporană evoluează atât de mult, încât nicio societate nu poate fi ţinută deoparte şi considerată ca un fenomen izolat în continuitatea ei. Dacă această constatare este banală, pentru că e de netăgăduit, ea mai este şi revoluţionară, căci puţini etnologi au formulat-o cu atâta acuitate. Apoi, Balandier împinge şi mai departe analiza, afirmând că societăţile moderne nu sunt singurele care se schimbă, dar că societatea este, prin esenţă, o ordine în mişcare, mereu aproximativă. Acest lucru ne arată, deci, că orice societate are de-a face cu timpul şi cu mutaţiile. Această a doua constatare vizează o etnologie care s-a construit pe noţiunile de sistem, de structură, de funcţie şi de culturi văzute ca ansambluri ordonate. Or Balandier refuză să considere societatea ca un ansamblu echilibrat şi armonios: ea e mereu construită pe principii. În al treilea rând, Balandier respinge opoziţia tradiţie–modernitate, iremediabila ruptură între „ei" şi „noi", cea care constituia un al treilea poncif al etnologilor.

Aceste poziţii aveau să ducă la marginalizarea lui Balandier în raport cu o etnologie mereu în căutare de exotism şi alteritate. Din acest motiv, fără îndoială, primele sale două mari studii, publicate în 1955, se referă direct la sociologie: *Sociologie actuelle de l'Afrique noire* şi *Sociologie des Brazavilles noires*. Această apropiere era şi o ruptură de o etnologie incapabilă de a ţine seama de cercetătorii interesaţi de contemporaneitate. Balandier văzuse, cu siguranţă, corect lucrurile, însă cu mult prea mult timp înaintea celorlalţi (Copans, 1985, p. 282). *Sociologie des Brazavilles noires* are ca centru de interes oraşul african din titlu: o alegere îndrăzneaţă pentru un studiu antropologic, dacă ne gândim că lucrări de autori clasici nici măcar nu menţionează fenomenul urban, altfel decât pentru a desemna doar punctul din care pleacă etnologul înainte de a ajunge în satul îndepărtat, singurul loc posibil, în viziunea sa, al unei „adevărate" experienţe etnografice. Chiar dacă inaugurează întrucâtva o tradiţie de antropologie urbană, cărţile lui Balandier rămân, totuşi, destul de apropiate de ancheta sociologică. Colectarea de date a fost, de altfel, realizată în echipă şi nu neglijează demersul cantitativ, atât de drag sociologiei. Studiul conflictelor, de exemplu, se bazează, în bună parte, pe consultarea registrelor tribunalului şi pe articolele de presă. Expunerea rămâne, deci, destul de îndepărtată de un demers pur etnografic.

Oraşul este un fenomen de profunde mutaţii sociologice; exodul rural se explică prin diverşi factori, dar rezultă în parte din dezintegrarea economiei rurale. În sânul lumii coloniale, oraşul întăreşte şi mai mult sentimentul de dependenţă al negrilor, care sunt integral supuşi legilor pieţei de muncă. În anii '50, slujba salariată constituie un element relativ nou în această parte a Africii. Slujba rămâne ceva foarte precar, iar

mobilitatea profesională este puternic accentuată. Veniturile mici nu asigură, într-adevăr, o stabilitate a mâinii de lucru. Această precaritate este, de asemenea, baza a numeroase conflicte care izbucnesc în oraşe. Oraşul african al acestui sfârşit al perioadei coloniale nu este decât o aglomeraţie „peste măsură de „umflată" în raport cu nevoile economice care au putut produce exoduri rurale" (Balandier, 1955, p.113). Balandier arată că oraşele africane sunt realităţi în devenire, cu echilibre instabile şi care oscilează între aceste modele pe care le simbolizează diferite cartiere precum Baongo ori Poto-Poto. Mai subliniază şi că dezrădăcinarea culturală pe care o găsim aici este, în parte, compensată de inovaţia culturală pe care o întrupează elitele, „cei evoluaţi". În *Sociologie des Brazavilles noires*, Balandier decompartimentează disciplinele şi sparge zidul care separă uneori sociologia de etnologie, dar recurge şi la psihologie, atunci când afirmă că experienţa urbană este o experienţă individuală şi că ea dă naştere unor personalităţi noi, destul de necoagulate. Pe plan teoretic, totuşi, această lucrare mai mult previzionează decât inovează.

O temă majoră a antropologiei, după Balandier, constă în ideea că sistemul social este, cu siguranţă, un ansamblu de diferenţe constitutive de relaţii, dar care sunt mereu purtătoare de tensiuni. Altfel spus, aceste diferenţe conjugă complementaritatea şi opoziţia (Balandier, 1985 a, p.55). Balandier nu micşorează importanţa tensiunilor în raport cu cea a modernizării, căci ele caracterizează, după el, orice sistem social. Le regăsim, astfel, în societăţile aşa-zise tradiţionale, care sunt mult mai puţin stabile decât pretind structural-funcţionaliştii. Putem lua în discuţie cazul relaţiilor dintre sexe: diferenţa bărbat/femeie este unul din materialele de bază ale societăţii. Ea este atunci concepută ca o complementaritate antitetică. În

miturile bambara, de exemplu, lumea adună laolaltă principiile masculin şi feminin, iar uniunea lor este izvor de viaţă. Însă această complementaritate fecundă este mereu vulnerabilă. Femeia, în special, care generează viaţa, simbolizează fecunditatea, reproducerea, însă este şi sursa haosului şi a dezordinii: ea evocă pământul maculat, vrăjitoria, complicitatea cu forţele întunericului. Despărţirea bărbatului şi a femeii poate, prin urmare, conduce la înfruntare; este necesar ca forţe supranaturale să intervină pentru a limita aceste posibilităţi. În general, în societăţile puţin ierarhizate, raporturile bărbat/femeie sunt un element de bază, care constituie raporturile sociale şi care se supun unei logici de complementaritate şi antagonism. Vedem aici cum Balandier se demarcă oarecum de marxism, nereducând raporturile sociale la contradicţie: ele sunt şi o sursă de echilibru, însă acest echilibru este prin natura lui unul instabil, de vreme ce este făcut din diferenţă. El subliniază, de altfel, că fecunditatea, altfel spus, viaţa, are nevoie de unirea contrariilor. Unirea lucrurilor asemănătoare, de exemplu homosexualitatea, nu duce la nimic. Relaţia bărbat/femeie, dimpotrivă, este o „complementaritate tensionată", iar vicisitudinile uniunii sexelor pot fi date drept exemplu pentru a explica vicisitudinile societăţii (*ibid.*, p. 56).

Poziţia femeii nu poate fi percepută în termeni de simplă subordonare. Jumătatea feminină nu e doar subordonată, ea este şi potenţial periculoasă şi deţinătoare de puteri. La triburile Bunyoro din Uganda, de exemplu, regele (*makuma*) este însoţit de o autoritate feminină, *kalyota*, în general o soră vitregă a regelui, având acelaşi tată ca şi el. Ea reprezintă arhetipul fecundităţii şi deţine un statut ritual foarte înalt. La triburile Bamileke din Camerun femeia beneficiază de o largă autonomie economică şi există chiar un fel de aristocraţie feminină care

se bucură de un statut social ridicat. *Ma-fo*, mama-şef, preia adesea comenzile societăţii în absenţa fiului ei, şeful.

Ambiguitatea bărbat/femeie nu e singura formă de antagonism primar care guvernează societatea. Relaţiile dintre cei mai în vârstă şi cei mai tineri sunt o alta, deosebit de puternică în Africa Subsahariană. Alături de sex, vârsta este o caracteristică determinantă a oricărei relaţii sociale; societatea este un corp fracţionat în straturi de vârstă. În Africa, regăsim sistematic trei categorii care-i împart pe bărbaţi: 1. taţii, care sunt deţinătorii tuturor drepturilor; 2. fiii, bărbaţi tineri şi dependenţi social; 3. copiii, care sunt reduşi la o existenţă infrasocială. Aceste diferenţe sunt uneori ridicate la rang de adevărate sisteme: este vorba de clasele de vârstă. Senioratul este, prin urmare, un principiu de ordine, după cum au subliniat etnologii funcţionalişti, dar, adaugă Balandier, el mai este şi un factor de tensiune şi de dezordine. El diferenţiază ordonând. Bărbaţii sunt poate relativ dominanţi, în raport cu femeile, dar pot fi dominaţi, la rându-le, ca tineri. La triburile Mossi din Burkina Faso, generaţia celor în vârstă dispune de mijloace politice, de ritual şi sociale pentru a ţine generaţia mai tânără în raport de strictă dependenţă, în special prin controlul schimburilor matrimoniale. Găsim aici un hiat între principiile societăţii şi punerea lor în practică: în teorie, într-adevăr, cei mai în vârstă trebuie să asume repartizarea femeilor; în practică, totuşi, ei tind a le monopoliza pentru ei înşişi. Bărbaţii tineri sunt relativ lipsiţi de acest monopol. Avansarea lor depinde, în fond, de moartea tatălui lor, fiul putând, astfel, să o dorească. Dimpotrivă, taţii mossi încearcă resentimente văzându-şi fiii evoluând, în special pe cel mai mare. Tată şi fiu pot, astfel, dori moartea unuia sau a altuia. Rivalitatea şi antagonismul sunt mereu prezente. Totuşi, fiii sunt necesari pentru că asigură

perenitatea filiației patriliniare și antagonismul se vede, prin urmare, contrazis de această necesitate: te temi să-ți vezi fiul punând mâna pe putere, dar te temi și mai mult de confuzia care ar rezulta dintr-o lipsă de „ștafetă". Unchiul matern constituie un sprijin deosebit de prietenos pentru fiu, acest sprijin contrastând cu autoritatea tatălui. El pune, astfel, în evidență opoziția dintre filiația pe linie maternă și cea pe linie paternă.

Ambiguitatea oricărui sistem social este deosebit de clară la cei din triburile Malinke din Niger. Diferența se manifestă în cadrul opozițiilor bărbați/femei și vârstnici/tineri. Dar ea se află în contradicție cu principiile de egalitate ce caracterizează, de exemplu, relațiile dintre frați sau dintre membrii aceleiași clase de vârstă. Vedem coexistând două modele de societate: una bazată pe inegalități și autoritate și o alta egalitară și fraternă (1985, p. 126). O societate este, astfel, construită pe baza echilibrului dintre inegalitate și egalitate, constrângere și solidaritate:

> „Societățile nu există decât prin ierarhii purtătoare de inegalități și de tensiuni, corectate prin abordarea unor domenii în care constrângerea se relaxează, în care distanțele sociale se estompează și în care fraternitatea „maschează" raportul ierarhic" (*ibid.*, p. 134).

După Balandier, stratificarea socială este prezentă în orice societate, ea nefiind nicidecum apanajul societăților bazate pe clase. Orice societate impune o ordine rezultată din ierarhii complexe. Stratificarea este un instrument de coeziune socială determinat de instaurarea ierarhiilor de ordine. Însă ea se definește și prin rupturile pe care le stabilește între indivizi și grupurile sociale inegale: toate sistemele sociale generează o tensiune permanentă între forțe de coeziune și forțe de ruptură, toate, inclusiv cele care par cele mai încremenite în proiect,

provoacă o contestare mai mult sau mai puţin eficientă (*ibid.*, p. 150). Îl vedem, astfel, pe Balandier luând distanţă faţă de funcţionalism, însă şi faţă de marxism, care nu acoperă, la rândul său, decât o parte de adevăr. Mai aproape de autori precum Ossowski şi Lenski, demersul său conţine un fel de filosofie socială, atunci când notează că toate organizările omeneşti sunt realizări aproximative, prin respingerea şi opoziţia stabilită între societăţile „tradiţionale" şi cele „moderne" şi, mai ales, prin refuzul de a le situa pe cele dintâi în afara timpului. Se opune, în felul acesta, curentelor majore din etnologie şi respinge ideea unei carte mitice, atât de dragă lui Grianle, care a ajuns să nu mai vadă în societăţi decât realizarea unui mit. Societatea nu ar fi, deci, făcută decât din unanimitate şi repetiţie:

> „Fixând societăţile, privilegiind aspectele cele mai puţin mobile, invarianţii/-tele, [o asemenea concepţie] permite să se ajungă mai uşor la rigoare. Este o constatarea care vine din bunul-simţ comun: ceea ce e simplu, „fix" [...] este mai uşor formalizabil decât ceea ce este complex, în mişcare. Însă natura socială nu trece prin această reducţie fără a fi denaturată într-un anumit fel..." (*ibid.*, p. 251)

O antropologie politică

Începând cu fenomenul colonizării, formele tradiţionale suportă presiunea statului modern. Această nouă realitate pune în evidenţă importanţa unei antropologii politice. Aceasta nu trebuie să fie, totuşi, interesată doar de fenomenele de modernizare. După Balandier, într-adevăr, societăţile pre-coloniale nu sunt rupte de putere; aceasta este inerentă oricărei societăţi şi îndeplineşte mai întâi funcţii interne: societatea are nevoie să se apere de propriile slăbiciuni; puterea rezultă atunci din această entropie care ameninţă societatea cu dezordine. În plus, ea este

legată de indivizi şi de concurenţa care îi pune faţă în faţă. În al doilea rând, puterea se află obligatoriu în legătură cu exteriorul societăţii şi permite organizarea acesteia din urmă împotriva forţelor care pot fi ostile şi periculoase. În al treilea rând, puterea conţine mereu elemente di-simetrice în cadrul raporturilor sociale. O societate, subliniază Balandier, nu poate fi complet reglată prin reprocitate. Ea mai cuprinde şi inegalităţi, iar puterea se întăreşte odată cu dezvoltarea acestora din urmă. În al patrulea rând, puterea nu este niciodată complet desacralizată, acest raport fiind deosebit de explicit în societăţile tradiţionale.

Balandier refuză dihotomia, larg acceptată, dintre societatea bazată pe relaţii de rudenie şi cea bazată pe politică. Pentru mulţi antropologi, într-adevăr, politica începe acolo unde rudenia încetează să mai opereze. Dimpotrivă, Balandier înţelege să arate că relaţiile de rudenie joacă un rol politic fundamental: acolo unde filiaţiile sunt importante, conflictele, alianţele, organizarea socială sunt ordonate în aceste grupuri de rudenie. Viaţa politică se dezvăluie prin intermediul alianţelor, înfruntărilor, fuziunilor şi fisiunilor, care, toate, afectează grupurile şi provoacă reamenajări teritoriale. Societăţile zise segmentare nu sunt neapărat şi egalitariste: clanuri şi filiaţii nu sunt toate echivalente. Cu siguranţă, dominarea unora de către altele este mai degrabă o chestie de prestigiu decât de privilegiu, totuşi, inegalitatea, chiar şi redusă, există. În sfârşit, şi mai înainte de toate, relaţiile de putere sunt dinamice, îndreptate spre concurenţă şi rivalitate. Un Tiv afirmă că un om dobândeşte putere mâncând substanţa altora. Societăţile bazate pe filiaţii sunt locul unei competiţii care afectează frecvent puterile stabilite şi fac adesea instabile alianţele dintre grupuri (Balandier, 1969, p. 83). În Africa Occidentală, notabilităţile recurg des la vrăjitorie pentru a-şi asigura influenţe şi autoritate. În definitiv, aşa cum nu există societate fără putere politică, tot aşa

nu există putere fără ierarhie şi fără raporturi inegale între grupuri şi indivizi (*ibid.*, p. 93).

Politicul, în societăţile tradiţionale, nu este niciodată rupt de sacru. Adesea, suveranii sunt rudele, omologii sau mediatorii zeilor. Regalitatea descinde, de altfel, direct din religie, iar ritualurile de învestitură servesc la a marca distanţa dintre rege şi supuşii săi. În plus, religia este şi ea marcată de contestaţii şi de revoltă. Balandier refuză, prin urmare, să asocieze politica cu naşterea statului. Acest lucru înseamnă că există lupte de putere în societăţile care nu cunosc statul şi că este cazul ca antropologia politică să fie revalorizată. Balandier refuză, de asemenea, să considere că rudenia joacă, în sânul societăţilor segmentare, rolul pe care politica îl joacă în societăţile care cunosc statul. Acolo, ca şi în altă parte, găsim lupte pentru putere, începând cu diferenţele dintre sexe şi clasele de vârste (1969, p. 94). Nu există, deci, societăţi fără putere politică şi putere fără ierarhie şi raporturi inegale între grupuri şi indivizi. Rudenia nu se opune politicii: dimpotrivă, primele forţe de inegalitate sunt bazate pe vârstă şi pe sex; ierarhiile care decurg de aici nu fac decât să prefigureze stratificarea socială. Recunoscând aceste realităţi, putem aborda caracterul cu desăvârşire dinamic al realităţilor sociale. Religia, de exemplu, nu este niciodată total ruptă de formele de putere şi de luptele aferente. Şi, dimpotrivă, tot la fel, puterea nu este niciodată golită de conţinutul său religios (*ibid.*, p. 46). În Africa, teoriile indigene despre putere sunt mereu încărcate de sacralitate: pentru cei din triburile Nyoro, din Uganda, regele dispune de *mahana*, o substanţă proprie fiinţelor vii şi care permite societăţii să fie menţinută în viaţă. La cei din triburile Alur din regiune, *ker*-ul, forţa fertilă, îndeplineşte aceeaşi funcţie, în timp ce, pentru cei din triburile Tiv, puterea are nevoie de posedarea *swem* – ului, termen care conotează noţiunile

de adevăr, bine şi armonie. Puterea este, deci, asimilată unui fel de forţă, care permite menţinerea vieţii. Sacrul este solidar cu politicul; însă această putere trebuie menţinută, iar acest lucru se realizează prin competiţie. Sacrul poate atunci să fie pus în slujba ordinii existente sau, invers, poate folosi ambiţiilor celor care îl contestă. Sacrul poate atunci folosi în a pune puterea în pericol.

Mesianismul

Una din schimbările cele mai semnificative din timpul perioadei coloniale constă în răspândirea mişcărilor mesianice, care au dat naştere unor noi Biserici, mai mult sau mai puţin efemere. Religia apare foarte repede aici ca un mijloc privilegiat de revendicare politică, adesea aceste mişcări fiind în centrul revendicărilor naţionaliste. Mişcările mesianice s-au răspândit acolo unde evanghelizarea a fost deosebit de puternică şi apar ca reacţii paradoxale la creştinism: dacă ele se delimitează de Bisericile creştine oficiale şi le resping, aceasta nu înseamnă ca n-ar fi mai impregnate de ritualuri şi de credinţe creştine. Măreţia trecutului indigen se afirmă arzând fetişurile. Lumea bantu a fost deosebit de marcată de aceste mişcări, dar ele se regăsesc peste tot, sub diverse forme. În Africa, ele sunt diverse şi numeroase, însă sunt, în marea lor majoritate, constituite plecând de la Bisericile creştine şi de la imitarea acestora din urmă; în acelaşi timp, ele sunt iniţiate de o personalitate profetică şi charismatică. În sfârşit, aceste mişcări anunţă o vârstă de aur pentru populaţia indigenă. Sunt, în mod tipic, nişte fenomene sociale totale, a căror dimensiune este pe cât de politică, pe atât de religioasă; pe plan cultural, ele apar ca reacţii la introducerea valorilor străine, valori care nu sunt respinse ca atare, ci sunt reinterpretate de o personalitate indigenă. Se înţelege cu uşurinţă că aceste mişcări au atras atenţia etnologilor din curentul

dinamist. Kimbanghismul angolez, în special, a fost studiat de Balandier în lucrarea *Sociologie actuelle de l'Afrique noire.*

Simon Kimbangou s-a născut în Congo belgian, la Nkambai, în 1889. A fost educat într-o misiune baptistă, însă a ratat examenele care aveau să facă din el un pastor, nefiind acceptat decât pe post de catehist. Această umilință l-a convins să acționeze pe lângă Biserică și, pe 18 martie 1921, a fost „atins" de grația lui Dumnezeu care i-a revelat vocația: puteri vindecătoare i-au fost imediat atribuite, recunoscându-i-se chiar și aceea de a învia morții. S-a autoproclamat profet și a fost numit *Gonza*, termen ce s-ar putea traduce prin Messia. Mesajul i s-a răspândit foarte repede și s-a transformat imediat într-o mișcare în zona Congoului de Jos. El respinge o parte din moștenirea religioasă veche, pune să se distrugă statui, acuză pe vrăjitori și vrăjitoria. Adoptă botezul, confesiunea și cântecele religioase. În același timp, mișcarea a ajuns să-i respingă pe albi, această xenofobie ducând la arestarea lui *Gonza*, pe 14 septembrie 1921. Condamnat la moarte, este imediat grațiat și exilat în Katanga, în noiembrie 1921, ceea ce l-a transformat în martir și într-un model de rezistență. Exilul său a sporit încrederea în puterea sa și, întruchipând și politica, dar și religia, el a devenit simbolul opoziției, un salvator și un eliberator al etniei Kongo. Mai târziu, va fi prezentat ca martirul fondator al unei religii revelate direct negrilor, fără nicio legătură cu străinii. Nu e doar un profet, ci reprezentantul lui Dumnezeu pe pământ, după cum apare în acest text din1939:

> „Dumnezeu ne-a promis să-Și pogoare Sfântul Duh asupra țării noastre. L-am implorat și ne-a trimis un Salvator al rasei negre, Simon Kimbangou. El este șeful și Salvatorul nostru, al tuturor negrilor, asemeni salvatorului altor rase: Moise, Iisus, Mohammed ori Buddha." (citat de Balandier, 1955 b, p.430).

Prin urmare, Dumnezeu s-a pogorât în Congo ca să-i elibereze pe congolezi. Noii regi vor triumfa. Ca şi în „cultele cargo", acest mesianism nu este deloc rupt de preocupări materiale, de vreme ce anunţă că negrii vor intra în uzine ca să înveţe să fabrice toate obiectele pe care le admiră în magazine şi la care nu au dreptul. Unii au prezis chiar victoria Germaniei.

Legăturile cu Iisus Hristos vor fi minimalizate, anunţate vor fi doar o mare religie pentru congolezi şi o deşteptare naţionalistă. Chiar dacă mesajul este radical, el se exprimă, totuşi, într-un limbaj cvasibiblic. Mijloacele de producţie fiind limitate, textele devin repetitive şi simple, susceptibile de a fi învăţate pe de rost, ca şi cântările biblice. Această simplitate nu se face pe seama radicalismului, dacă ar fi să luăm drept model acest cânt religios:

„Regatul e al nostru, e al nostru,
Iar ei, albii, l-au pierdut,
Cu toţii să nu ne descurajăm,
Şi să-l ridicăm în slăvi pe Dumnezeu, tatăl nostru».

Alte cânturi instigă pur şi simplu la revoltă:

„ Fraţi întru Ierusalim, ajutaţi-vă unii pe alţii. Totul se va rezolva în luna iunie. [...] Noi, apostolii, vom fi ieşit cu toţii pentru a vesti împărăţia lui Dumnezeu naţiunilor lumii. Cuţite şi arme sosesc odată cu soldaţii. Vom tăia plantaţiile Domnului Iisus Hristos".

Anumite texte sunt moralizatoare, condamnând adulterul, cupiditatea ori egoismul. Confesiunea este legată de noţiunea de păcat şi de dizgraţie. Această preocupare moralizatoare dă pe faţă individul care „recunoaşte" , ea transformându-i acestui răspunderea faţă de actele sale. Făcând acest lucru, ea îl eliberează de supunerile vinovate din trecut şi dă posibilitatea unor noi adeziuni (*ibid.*, p. 435).

Kimbanghismul s-a răspândit pe un teritoriu larg, iar mesajul său va fi reluat de alţi profeţi. El se va desprinde din ce în ce mai mult de imaginea lui Hristos, iar crucea va fi chiar abandonată ca simbol, odată cu imaginea lui Hristos, denunţate amândouă ca invenţii ale albilor. Imaginea unui Dumnezeu unic şi accesibil, numit Nzambimpungu, a rămas un semn distinct, care arată că adepţii nu au de gând să reproducă un întreg trecut. Opoziţia făcută albilor va constitui pe viitor un element de aglutinare. În anii '50, mişcarea încă se mai răspândea. Contrar a tot ceea ce s-a afirmat prea în grabă, ea nu este fructul unei naivităţi primitive, nici un mesaj al unor lideri lacomi. Ea reafirmă mândria regăsită a unui popor oropsit şi dezorientat; pe plan religios, în sfârşit, ea constituie un proces de individualizare a sacrului şi anunţă o religie trăită interior de un individ responsabil.

UN SUFLU NOU PENTRU ANTROPOLOGIE

Corectându-şi anumite erori dintre cele mai vizibile, curentul dinamist a salvat antropologia de la o derivă „exotizantă", în care risca să cadă ca într-o capcană. Sub riscul de a se transforma într-un fel de discurs despre paradisuri pierdute, ea era obligată să ia în consideraţie transformările lumii contemporane şi, mai general, faptul că societatea nu este încremenită într-un sistem anume. „Şcoala" dinamistă reducea, astfel, o bună parte din prăpastia creată între societăţile moderne şi cele închise pentru totdeauna într-o pretinsă tradiţie. Ea deschidea, astfel, noi perspective antropologiei. Transformările lumii postcoloniale nu ne lasă, de altfel, nicio alegere în această privinţă. Într-adevăr, nu puteai să nu iei multă vreme în seamă

modernizarea societăţilor Lumii a Treia. Pe de altă parte, fenomenele de migrare masivă au făcut ca lumea occidentală să piardă din omogenitatea relativă care o caracterizase până de curând.

Concluzii generale

Dacă nu ne-am teme să resuscităm un poncif obosit, am putea spune că antropologia este astăzi în criză. De altfel, trebuie să căutăm foarte departe ca să dăm de corul de Casandre care anunţă sau chiar predică sfârşitul apropiat al disciplinei, or fenomenul nu este deloc nou. Astfel, încă de la începutul anilor '70, adică cu mult înaintea criticii postmoderniste, Rodney Needham (1970) făcea afirmaţia că antropologia, ca disciplină, îşi cam încheiase misiunea. Antropologul britanic sublinia că antropologia socială este fiica a numeroase tradiţii intelectuale şi că, în afară de aceasta, ea nu are nici câmp de studiu propriu, nicio teorie şi nici chiar o definiţie a ei, care să o individualizeze. Se pot, în acest caz, distinge 3 ramuri care coexistă sub denumirea de „antropologie socială": 1) studiul comportamentului uman instituţionalizat, care se apropie mai degrabă de sociologie; 2) studiul simbolismului şi al modurilor de gândire; 3) studii regionale. Aceste 3 orientări, continuă Needham, tind spre o divergenţă tot mai profundă. În plus, noi specializări se dezvoltă tot mai mult în fiecare zi: este cazul antropologiei economice, al antropologiei politice ori al antropologiei dinamice, care, prin specializarea lor, merită tot mai mult denumirea de economie, de politică ori de istorie şi din ce în ce mai puţin cea de antropologie. Această specializare crescândă este anunţul sfârşitului antropologiei, după Needham:

unii dintre noi ne vom orienta spre filosofie, alții spre sociologie, alții, în sfârșit, vor deveni orientaliști ori psihologi. Decât să asistăm la dezintegrarea antropologiei, ar trebui, concluziona Needham, să lucrăm la dizolvarea ei progresivă, tocmai pentru a transforma această iremediabilă decadență într-o metamorfoză iridescentă. Din fericire, nu toată lumea împărțea cu Needham acest pesimism: astfel, subliniind și el criza acestei discipline, Michel Panoff (1977) credea că aceasta mai avea încă viitor, or tocmai acest „viitor" avea să-i dea dreptate. Cei 30 de ani scurși de la articolul scris de Needham ne-au arătat că antropologia continuă să existe.

Între timp, spre sfârșitul anilor '70, o nouă critică apăruse, cea care punea în discuție bazele înseși ale discursului antropologic: *L'Orientalisme*, opera fundamentală a lui Edward Said, inaugura o serie de atacuri care contestau însăși legitimitatea discursului antropologic și care au fost preluate, în anii '80, de ceea ce numim generic curentul postmodernist. Până atunci, relativismul, asociat cu discursul antropologic, nu depășise niciodată o variantă culturală „*soft*". Autori ca Malinowski ori Mead, de exemplu, rămâneau mai departe pozitiviști și nu puneau în discuție capacitatea antropologiei de a reprezenta realul. Critica americană a anilor '80 avea să depășească acest prag. Sprijinindu-se pe deconstrucționismul filosofic, ea repunea în discuție postulatele antropologiei sociale înseși. Iată câteva aspecte majore ale acestei noi critici. În primul rând, legitimitatea însăși de a vorbi în numele „altuia" s-a văzut repede contestată, denunțată. Orice discurs despre celălalt era deja perceput ca o formă de dominație și, prin urmare, ilegitim. Atacul împotriva perspectivei malinowskiene, conform căreia scopul final al antropologiei este acela de a surprinde punctul de vedere al indigenilor, nu putea fi mai

brutal. Esenţa însăşi a antropologiei ca discurs despre celălalt era repusă în discuţie, iar disciplina se vedea, deci, acuzată de a participa la această dorinţă de dominare care caracterizase perioada colonială. Proiectul unui discurs unilateral, care lua popoarele lumii drept obiect, devenea insuportabil. Aceste popoare începuseră şi ele să vorbească, obiectul devenise subiect, iar frumoasele noastre certitudini începeau să „plesnească la încheieturi".

În mod paralel, şi tendinţa de esenţializare era nimicită. Cu siguranţă, antropologia, cel puţin în variantele sale cele mai sofisticate, încetase de multă vreme să mai vorbească de rwandez, congolez ori trobriandez, însă continua să caute adevăruri generale, care reduceau popoare întregi la câteva principii de bază, din care lucrările lui Benedict furnizau o formă nu foarte extremistă, dar, la urma urmelor, nu foarte îndepărtată de ceea ce am putea numi ideologie antropologică sau raţiune etnologică. Tendinţa de a vorbi de nueri, trobriandezi ori despre tikopiani era totuna cu dorinţa de a uniformiza realităţi complexe, cu preţul unor simplificări grosiere. Folosirea turnurii pasive („Azanzii cred că ..."; „la dogoni, toată viaţa se învârte în jurul ...") întărea şi mai mult această tendinţă, în timp ce prezentul etnografic fixa populaţiile studiate în atemporalitate. Critica anilor '80 afirma, în sfârşit, că reprezentarea realităţii era nu numai imposibilă, dar că realitatea însăşi nu exista în afara unui punct de vedere sau altul şi, prin urmare, a unei anumite subiectivităţi. Astfel, mitul observaţiei participante, ca mod impecabil de a da seama despre lume, era primul atins de moarte. Or când cunoaştem importanţa acestei metode în disciplina noastră, e ca şi cum ai spune că nu mai rămânea mare lucru din disciplina însăşi. Unii au ajuns chiar să afirme că ştiinţa noastră era ficţiune şi că scrierile noastre

nu erau, la urma urmelor, decât nişte romănaşe (Clifford, 1988, sau Clifford şi Marcus, 1986).

Nimic nu ne împiedică să aruncăm la coş aceste critici cu o singură mână şi să facem antropologie ca în trecut. Acest lucru ar însemna, totuşi, să ignorăm faptul că ştiinţa nu e făcută din certitudini, ca orice cunoaştere care se respectă trebuie, dimpotrivă, să fie mereu pusă în discuţie. Criza pe care antropologia o cunoaşte astăzi nu este decât un avatar în plus în lungul itinerar intelectual pe care paginile precedente au încercat să-l traseze. Este rândul nostru să profităm de toate acestea şi să repunem în discuţie anumite practici intelectuale cu care ne-am obişnuit. Putem nota că această critică, cu siguranţă inaugurată de studii literare, este cu totul internă antropologiei, care a avut, de altfel, mereu gustul autocriticii. Din multe puncte de vedere, totuşi, a devenit o cochetărie intelectuală, care, însă, nu i-a abătut pe studenţi de la disciplina noastră. Dimpotrivă, aceasta este relativ înfloritoare şi s-a instalat în special ca tânără disciplină în fostele colonii. În Europa, numărul studenţilor în etnologie a crescut mereu, iar cunoştinţele noastre au fost folosite de colegii noştri din disciplinele conexe, gata să recunoască, uneori naiv, interesul „punctului de vedere antropologic" asupra problemelor pe care le abordează. În plus, astăzi, antropologia a încetat să mai fie preocupată doar de societăţile pe care unii le califică drept „exotice". Dacă în anii '70, o teză de doctorat care vorbea de lumea occidentală reprezenta excepţia, nu mai este cazul astăzi: din diverse motive, numeroşi studenţi în etnologie studiază societăţile occidentale. Există, astăzi, chiar o modă care constă din a clasifica drept antropologice foarte numeroase studii care au mai degrabă de-a face cu sociologia. În plus, critica postmodernistă – este oare acest lucru un paradox? – a supravalorizat practica etnografiei şi,

astfel, am putut vedea „înflorind”, în ultimii ani, multiple lucrări care pun accentul pe condiţiile de producere a discursului antropologic. În timp ce, pe vremea lui, *Tristes tropiques* fusese criticat pentru aplecarea spre reflexivitate, etnografia pare a fi devenit, pentru unii, o ocazie în plus de a vorbi despre ei înşişi. „Dacă obiectivitatea nu este posibilă, de ce să nu ne orientăm spre subiectivitate totală?” par să-şi spună aceştia. Uită, totuşi, că nu devii scriitor fără să ai talent.

Un lucru este sigur, şi anume că vitregiile au contribuit cu siguranţă la a spori audienţa antropologiei. Antropologia a depăşit, astăzi, cărările bătătorite şi se specializează în domenii specifice, precum antropologia medicală (Benoist, 1993, Laplantine, 1986, Schmitz, 2005), antropologia comunicării (Winkin, 2001) sau antropologia lumilor contemporane (Augé, 1992). Aceste specializări tind a înlocui ariile culturale clasice şi fac dovada unui anumit dinamism al antropologiei moderne. Suntem, deci, în drept să credem că această disciplină este departe de a dispărea. Totuşi, ca să supravieţuiască, ea nu-şi poate renega trecutul pe care paginile acestei cărţi au încercat să-l reînvie. Fără referinţă la societăţile numite odinioară „primitive”, antropologia n-ar avea niciun motiv să se delimiteze de sociologie, a cărei soră nestatornică este, orice s-ar întâmpla. De altfel, tocmai din acest motiv, al chemării la călătorie, în timp şi spaţiu, ea continuă să-i atragă pe tineri. Să mergi să vezi în altă parte cum trăiesc bărbaţi şi femei, iată demersul şi raţiunea sa de a fi. Atâta vreme cât nu ne-am pierdut această curiozitate, antropologia va continua să fascineze şi ... deci ... să existe.